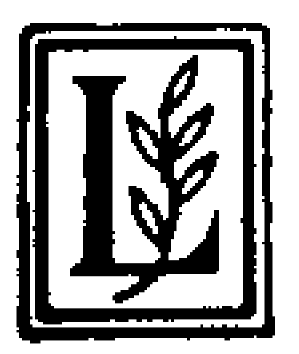


ALBERT CAMUS

EL HOMBRE REBELDE

Traducción de
LUIS ECHÁVARRI

Novena edición:

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Título original:
L'homme révolté

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

*Marca y características gráficas registradas
en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación*

Novena edición: 29 - VIII - 1978

Ilustró la tapa
SILVIO BALDESSARI

*IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA*

Este libro se terminó de imprimir
el día 29 de agosto de 1978
en IMPRENTA DE LOS BUENOS AYRES, S. A.,
Rondeau 3274, Buenos Aires, Argentina.
La edición consta de ocho mil ejemplares.

A JEAN GRENIER

> Y abiertamente consagré mi corazón a la tierra grave y doliente, y con frecuencia, en la noche sagrada, le prometí que la amaría fielmente hasta la muerte, sin temor, con su pesada carga de fatalidad, y que no despreciaría ninguno de sus enigmas. Así me ligué a ella con un lazo mortal.
>
> HÖLDERLIN: *La Muerte de Empédocles.*

INTRODUCCIÓN

Hay crímenes de pasión y crímenes de lógica. La frontera que los separa es incierta. Pero el Código Penal los distingue, bastante cómodamente, por la premeditación. Estamos en la época de la premeditación y del crimen perfecto. Nuestros criminales no son ya esos muchachos desarmados que invocaban la excusa del amor. Por el contrario, son adultos, y su coartada es irrefutable: es la filosofía, que puede servir para todo, hasta para convertir a los asesinos en jueces.

Heatchcliff, en *Cumbres borrascosas*, mataría a la tierra entera para poseer a Cathie, pero no se le ocurría la idea de decir que ese asesinato es razonable o está justificado por el sistema. Lo realizaría y ahí termina toda su creencia. Eso supone la fuerza del amor y el carácter. Como la fuerza del amor es rara, el asesinato sigue siendo excepcional y conserva entonces su aspecto de quebrantamiento. Pero desde el momento en que, por falta de carácter, corre en busca de una doctrina, desde el instante en que el crimen se razona, prolífera como la razón misma, toma todas las formas del silogismo. Era solitario como el grito y he aquí que se hace universal como la ciencia. Ayer juzgado, ahora dicta leyes.

Nadie se indignará por ello. El propósito de este ensayo es, una vez más, aceptar la realidad del momento, que es el crimen lógico, y examinar precisamente sus justificaciones: esto es, un esfuerzo para comprender mi tiempo. Se estimará, quizá, que una época que, en cincuenta años, desarraiga, avasalla o mata a setenta millones de seres humanos debe solamente, y ante todo, ser juzgada. Pero es necesario que se comprenda su culpabilidad. En las épocas ingenuas en que el tirano arrasaba las ciudades para su mayor gloria, en que el esclavo encadenado al carro del vencedor desfilaba por las ciudades en fiesta, o el enemigo era arrojado

a las fieras ante el pueblo reunido, la conciencia podía ser firme y el juicio claro ante crímenes tan cándidos. Pero los campos de esclavos bajo la bandera de la libertad, las matanzas justificadas por el amor del hombre o el gusto de la sobrehumanidad, dejan desamparado, en un sentido, el juicio. El día en que, por una curiosa inversión propia de nuestra época, el crimen se adorna con los despojos de la inocencia, es a la inocencia a quien se intima a justificarse. La ambición de este ensayo consiste en aceptar y examinar ese extraño desafío.

Se trata de saber si la inocencia, desde el momento en que actúa, no puede dejar de matar. No podemos actuar sino en el momento que es nuestro, entre los hombres que nos rodean. No sabremos nada mientras no sepamos si tenemos el derecho de matar a ese otro que está ante nosotros o de consentir que lo maten. Puesto que toda acción desemboca hoy en el asesinato, directo o indirecto, no podemos obrar antes de saber si, y por qué, debemos dar la muerte.

Lo importante no es, pues, tampoco remontarnos a la raíz de las cosas, sino, siendo el mundo lo que es, saber cómo conducirnos en él. En la época de la negación podía ser útil interrogarse sobre el problema del suicidio. En la época de las ideologías hay que ponerse en regla con el asesinato. Si el asesinato tiene sus razones, nuestra época y nosotros mismos somos la consecuencia. Si no las tiene, vivimos en la locura, y no hay más salida que la de encontrar una consecuencia o desistir. Nos corresponde, en todo caso, responder claramente a la cuestión que se nos plantea en la sangre y los clamores del siglo. Pues estamos en la cuestión. Hace treinta años, antes de decidirse a matar se había negado mucho, hasta el punto de negarse mediante el suicidio. Dios engaña, todo el mundo con él y yo mismo; por lo tanto, muero: el suicidio era la cuestión. Hoy día la ideología sólo niega a los otros, los únicos engañadores. Entonces, se mata. Cada alba asesinos de uniforme se deslizan en una celda: el asesinato es la cuestión.

Los dos razonamientos se sostienen. Nos sostienen, más bien, de una manera tan estrecha que no podemos elegir nuestros problemas. Nos eligen, el uno después del otro. Aceptamos que nos elijan. Este ensayo se propone proseguir, ante el asesinato y la rebelión, una reflexión comenzada alrededor del suicidio y de la noción de lo absurdo.

Pero esta reflexión, por el momento, sólo nos proporciona una noción, la de lo absurdo. A su vez, ésta no nos aporta sino una contradicción en lo que concierne al problema del asesinato. El sentimiento de lo absurdo, cuando se pretende ante todo extraer de él una regla de acción, hace al asesinato por lo menos indiferente y, por consiguiente, posible. Si no se cree en nada, si nada tiene sentido y no podemos afirmar valor alguno, todo es posible y nada tiene importancia. Nada de pro ni de contra, el asesino no tiene ni deja de tener razón. Se pueden atizar los crematorios como puede uno dedicarse al cuidado de los leprosos. Maldad y virtud son azar o capricho.

Se decidirá entonces no obrar, lo que equivale por lo menos a aceptar el asesinato de otro, sin perjuicio de deplorar armoniosamente la imperfección de los hombres. Se imaginará también reemplazar la acción por el diletantismo trágico; y en ese caso, la vida humana se convierte en una apuesta. Por fin, uno puede proponerse emprender una acción que no sea gratuita. En este último caso, por falta de un valor superior que oriente la acción, uno se dirigirá en el sentido de la eficacia inmediata. No siendo nada verdadero ni falso, bueno ni malo, la regla consistirá en mostrarse el más eficaz, es decir, el más fuerte. Entonces el mundo no se dividirá ya en justos e injustos, sino en amos y esclavos. Así, hacia cualquier lado que uno se vuelva en el centro de la negación y del nihilismo, el asesinato ocupará su lugar privilegiado.

Por lo tanto, si pretendemos instalarnos en la actitud absurda debemos prepararnos para matar, dando así paso a la lógica por encima de los escrúpulos, que estimaremos ilusorios. Por supuesto, serán necesarias algunas disposiciones, pero, en suma, menos de las que se cree, a juzgar por la experiencia. Por lo demás, siempre es posible, como se ve ordinariamente, mandar matar. Todo se arreglaría, pues, en nombre de la lógica, si verdaderamente la lógica encontrase en ella algún provecho.

Pero la lógica no puede encontrar provecho en una actitud que le advierte alternativamente que el asesinato es posible e imposible. Pues después de haber hecho por lo

menos indiferente el acto de matar, el análisis absurdo, en la más importante de sus consecuencias, termina condenándolo. La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, el rechazo del suicidio y el mantenimiento de esa confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo[1]. El suicidio significaría el fin de esta confrontación y el razonamiento absurdo considera que no podría aprobarlo sino negando sus propias premisas. Semejante conclusión, según él, sería huida o liberación. Pero es claro que, al mismo tiempo, ese razonamiento admite la vida como el único bien necesario, pues permite precisamente esa confrontación y sin ella la apuesta absurda no tendría apoyo. Para decir que la vida es absurda la conciencia necesita estar viva. ¿Cómo, sin una notable concesión al gusto del bienestar, se puede conservar para sí mismo el beneficio exclusivo de semejante razonamiento? Desde el instante en que este bien se reconoce como tal, es el de todos los hombres. No se puede dar una coherencia al asesinato si se la niega al suicidio. Un espíritu imbuido en la idea del absurdo admite sin duda el asesinato por fatalidad, pero no podría aceptar el asesinato por razonamiento. Ante la confrontación, asesinato y suicidio son una misma cosa que hay que aceptar o rechazar juntamente.

Así, el nihilismo absoluto, el que acepta la legitimación del suicidio, va a parar más fácilmente todavía al asesinato lógico. Si nuestro tiempo admite con facilidad que el asesinato tiene sus justificaciones, es a causa de esa indiferencia por la vida que caracteriza al nihilismo. Ha habido, sin duda, épocas en que la pasión de vivir era tan fuerte que también ella estallaba en excesos criminales. Pero esos excesos eran como la quemadura de un goce terrible. No eran ese orden monótono instaurado por una lógica indigente a los ojos de la cual todo se iguala. Esta lógica ha llevado los valores del suicidio de que nuestra época se ha nutrido hasta su consecuencia extrema, que es el asesinato legitimado. Al mismo tiempo, culmina en el suicidio colectivo. La demostración más evidente la proporcionó el apocalipsis hitleriano de 1945. Destruirse no era nada para los locos que se preparaban en sus madrigueras una muerte apoteótica. Lo esencial era no destruirse solo y arrastrar a todo

[1] Ver *El mito de Sísifo*.

un mundo consigo. De cierta manera, el hombre que se mata en la soledad preserva todavía un valor, porque, al parecer, no se reconoce derechos sobre la vida de los demás. Prueba de ello es que nunca utiliza para dominar a otro la terrible fuerza y la libertad que le da su decisión de morir; todo suicidio solitario, cuando no es por resentimiento, es, en cierto modo, generoso o despreciativo. Pero se desprecia en nombre de alguna cosa. Si el mundo es indiferente al suicida es porque éste tiene una idea de lo que no le es o podría no serle indiferente. Se cree destruir todo y llevarse todo consigo, pero de esa muerte misma renace un valor que quizá habría merecido que viviera. La negación absoluta no se agota, pues, con el suicidio. Sólo puede agotarla la destrucción absoluta, de sí mismo y de los demás. No se la puede vivir, por lo menos, sino tendiendo hacia ese límite deleitable. Suicidio y asesinato son aquí dos aspectos de un mismo orden, el de una inteligencia desdichada que prefiere al sufrimiento de una condición limitada la negra exaltación en la que tierra y cielo se aniquilan.

De la misma manera, si se niegan sus razones al suicidio, no es posible dárselas al asesinato. No se es nihilista a medias. El razonamiento absurdo no puede a la vez preservar la vida del que habla y aceptar el sacrificio de los demás. Desde el momento en que se reconoce la imposibilidad de la negación absoluta, y es reconocerla el vivir de alguna manera, lo primero que no se puede negar es la vida de los demás. Así, la misma noción que nos dejaba creer que el asesinato era indiferente lo despoja en seguida de sus justificaciones; volvemos a la condición ilegítima de la cual habíamos tratado de salir. Prácticamente, semejante razonamiento nos asegura al mismo tiempo que se puede y que no se puede matar. Nos abandona a la contradicción, sin nada que pueda impedir el asesinato o legitimarlo, amenazadores y amenazados, arrastrados por toda una época febril de nihilismo, y, no obstante, en la soledad, con las armas en la mano y un nudo en la garganta.

Pero esta contradicción esencial no puede dejar de presentarse con una multitud de otras contradicciones desde el momento en que se pretende mantener en el absurdo, descuidando su verdadero carácter, que consiste en ser una jornada vivida, un punto de partida, el equivalente en la exis-

tencia de la duda metódica de Descartes. Lo absurdo en sí mismo es contradicción.

Lo es en su contenido, pues excluye los juicios de valor al querer mantener la vida, cuando vivir es en sí un juicio de valor. Respirar es juzgar. Quizá sea falso decir que la vida es una elección perpetua. Pero es cierto que no se puede imaginar una vida privada de toda elección. Desde este simple punto de vista la posición absurda, de hecho, es inimaginable. Es inimaginable también en su expresión. Toda filosofía de la no-significación vive de una contradicción por el hecho mismo de expresarse. Da así un mínimo de coherencia a la incoherencia, introduce consecuencia en lo que, de creerla, no la tiene. El hablar repara. La única actitud coherente fundada en la no-significación sería el silencio, si el silencio, a su vez, no significase. La absurdidad perfecta trata de ser muda. Si habla es porque se complace o, como veremos, se considera provisional. Esa complacencia, esa consideración de sí mismo muestra bien el equívoco profundo de la posición absurda. De cierta manera, el absurdo que pretende expresar el hombre en su soledad le hace vivir ante un espejo. El desgarramiento inicial corre entonces el peligro de hacerse agradable. La llaga que se rasca con tanta solicitud termina causando placer.

No nos han faltado grandes aventureros del absurdo. Pero, finalmente, su grandeza se mide porque han rechazado las satisfacciones del absurdo para no conservar sino sus exigencias. Destruyen por el más y no por el menos. "Son mis enemigos —dice Nietzsche— quienes quieren derribar y no crearse a sí mismos". Él derriba, pero para tratar de crear. Exalta la probidad fustigando a los gozadores "de hocico de cerdo". Para huir de la complacencia, el razonamiento absurdo encuentra entonces el renunciamiento. Rehuye la dispersión y desemboca en una desnudez arbitraria, un prejuicio de silencio, la extraña ascesis de la rebelión. Rimbaud, que canta "el lindo crimen que pía en el lodo de la calle", corre a Harrar para quejarse solamente de vivir allí sin familia. La vida era para él "una farsa que tienen que representar todos". Pero a la hora de la muerte he aquí que grita volviéndose hacia su hermana: "¡Yo iré bajo tierra y tú caminarás por el sol!"

Lo absurdo, considerado como regla de vida, es, pues, contradictorio. ¿Cómo puede sorprendernos que nos proporcione los valores que decidan para nosotros sobre la legitimidad del asesinato? No es posible, por otra parte, fundar una actitud en una emoción privilegiada. El sentimiento de lo absurdo es un sentimiento entre otros. Que haya dado su color a tantos pensamientos y acciones entre las dos guerras prueba únicamente su potencia y su legitimidad. Pero la intensidad de un sentimiento no implica que sea universal. El error de toda una época ha consistido en enunciar, o suponer enunciadas, unas reglas generales de acción a partir de una emoción desesperada cuyo movimiento propio, como tal emoción, consistía en superarse. Los grandes sufrimientos, como las grandes dichas, pueden estar al comienzo de un razonamiento. Son intercesores. Pero no se podría volverlos a encontrar y mantener a todo lo largo de esos razonamientos. Por lo tanto, aunque fuese legítimo tener en cuenta la sensibilidad absurda, hacer el diagnóstico de un mal tal como se encuentra en uno mismo y en los otros, sería imposible ver en esta sensibilidad, y en el nihilismo que ella supone, nada más que un punto de partida, una crítica vivida, el equivalente en el plano de la existencia de la duda sistemática. Después de lo cual hay que romper los juegos fijos del espejo y entrar en el movimiento irresistible por el cual lo absurdo se supera a sí mismo.

Roto el espejo, nada queda que pueda servirnos para responder a las preguntas del siglo. Lo absurdo, como la duda metódica, ha hecho tabla rasa. Nos deja en el atolladero. Pero, como la duda, puede, al volver a sí mismo, orientar una nueva investigación. El razonamiento prosigue entonces de la misma manera. Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. Privado de toda ciencia, obligado a matar o a consentir que se mate, no dispongo sino de esta evidencia, que se refuerza además con el desgarramiento en que se halla. La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de aquello que huye y des-

aparece. Grita, exige, quiere que el escándalo cese y que se fije por fin lo que hasta ahora se escribía sin tregua sobre el mar. Su preocupación consiste en transformar. Pero transformar es obrar, y obrar será mañana matar, cuando no sabe si el asesinato es legítimo. Engendra justamente las acciones cuya legitimación se le pide. Es necesario, pues, que la rebelión extraiga sus razones de sí misma, pues no puede extraerlas de ninguna otra parte. Es necesario que consientan en examinarse para aprender a conducirse.

Dos siglos de rebelión, metafísica o histórica, se ofrecen justamente a nuestra reflexión. Sólo un historiador podría pretender una exposición detallada de las doctrinas y los movimientos que se suceden en esos siglos. Por lo menos, debe ser posible buscar en ellos un hilo conductor. Las páginas que siguen proponen solamente algunos hitos históricos y una hipótesis de lectura. Esta hipótesis no es la única posible, y está lejos, por otra parte, de aclararlo todo. Pero explica, en parte, la dirección y, casi enteramente, lo desmedido de nuestro tiempo. La historia prodigiosa que se evoca aquí es la historia del orgullo europeo.

La rebelión, en todo caso, no podía proporcionarnos sus razones sino al final de una investigación sobre sus actitudes, sus pretensiones y sus conquistas. En sus obras se encuentran, quizá, la regla de acción que el absurdo no ha podido darnos, una indicación por lo menos sobre el derecho o el deber de matar, y, en fin, la esperanza de una creación. El hombre es la única criatura que se niega a ser lo que es. La cuestión de los otros y de sí mismo, si toda rebelión debe terminar en justificación del asesinato universal, o si, por el contrario, sin pretender una inocencia imposible, puede descubrir el principio de una culpabilidad razonable.

I

EL HOMBRE REBELDE

¿Qué es un hombre rebelde? Un hombre que dice que no. Pero si se niega, no renuncia: es además un hombre que dice que sí desde su primer movimiento. Un esclavo, que ha recibido órdenes durante toda su vida, juzga de pronto inaceptable una nueva orden. ¿Cuál es el contenido de ese "no"?

Significa, por ejemplo, "las cosas han durado demasiado" "hasta ahora, sí; en adelante, no", "vais demasiado lejos", y también "hay un límite que no pasaréis". En suma, ese "no" afirma la existencia de una frontera. Vuelve a encontrarse la misma idea de límite en ese sentimiento del rebelde de que el otro "exagera", de que no extiende su derecho más allá de una frontera a partir de la cual otro derecho le hace frente y lo limita. Así, el movimiento de rebelión se apoya, al mismo tiempo, en el rechazo categórico de una intrusión juzgada intolerable y en la certidumbre confusa de un buen derecho; más exactamente, en la impresión del rebelde de que "tiene derecho a...". La rebelión va acompañada de la sensación de tener uno mismo, de alguna manera y en alguna parte, razón. En esto es en lo que el esclavo rebelado dice al mismo tiempo sí y no. Afirma, al mismo tiempo que la frontera, todo lo que sospecha y quiere conservar más acá de la frontera. Demuestra, con obstinación, que hay en él algo que "vale la pena de...", que exige vigilancia. De cierta manera opone al orden que le oprime una especie de derecho a no ser oprimido más allá de lo que puede admitir.

Al mismo tiempo que la repulsión con respecto al intruso, hay en toda rebelión una adhesión entera o instantánea del hombre a cierta parte de sí mismo. Hace, pues, que intervenga implícitamente un juicio de valor, y tan poco gratuito

que lo mantiene en medio de los peligros. Hasta entonces se callaba, por lo menos, abandonado a esa desesperación en que se acepta una situación aunque se la juzgue injusta. Callarse es dejar creer que no se juzga ni se desea nada y, en ciertos casos, es no desear nada en efecto. La desesperación, como lo absurdo, juzga y desea todo en general y nada en particular. El silencio la traduce bien. Pero desde el momento en que habla, aunque diga que no, desea y juzga. El rebelde (es decir, el que se vuelve o revuelve contra algo), da media vuelta. Marchaba bajo el látigo del amo y he aquí que hace frente. Opone lo que es preferible a lo que no lo es. Todo valor no implica la rebelión, pero todo movimento de rebelión invoca tácitamente un valor. ¿Se trata por lo menos de un valor?

Por confusamente que sea, una toma de conciencia nace del movimiento de rebelión: la percepción, con frecuencia evidente, de que hay en el hombre algo con lo que el hombre puede identificarse, al menos por un tiempo. Esta identificación no era sentida realmente hasta ahora. El esclavo sufría todas las exacciones anteriores al movimiento de rebelión. Y hasta con frecuencia había recibido sin reaccionar órdenes más indignantes que la que provoca su negativa. Era con ellas paciente; las rechazaba, quizá, en sí mismo, pero puesto que callaba, era más cuidadoso de su interés inmediato que consciente todavía de su derecho. Con la pérdida de la paciencia con la impaciencia, comienza, por el contrario, un movimiento que puede extenderse a todo lo que era aceptado anteriormente. Ese impulso es casi siempre retroactivo. El esclavo, en el instante en que rechaza la orden humillante de su superior, rechaza al mismo tiempo el estado de esclavo. El movimiento de rebelión lo lleva más allá de donde estaba en la simple negación. Inclusive rebasa el límite que fijaba a su adversario, y ahora pide que se le trate como igual. Lo que era al principio una resistencia irreductible del hombre, se convierte en el hombre entero que se identifica con ella y se resume en ella. Esa parte de sí mismo que quería hacer respetar la pone entonces por encima de lo demás y la proclama preferible a todo, inclusive a la vida. Se convierte para él en el bien supremo. Instalado anteriormente en un convenio, el esclavo se arroja de un golpe ("puesto que es así...") al Todo o Nada. La conciencia nace con la rebelión.

Pero se ve que es conciencia, al mismo tiempo, de un "todo" todavía bastante oscuro y de una "nada" que anuncia la pasibilidad de que se sacrifique el hombre a ese todo. El rebelde quiere serlo todo, identificarse totalmente con ese bien del que ha adquirido conciencia de pronto y que quiere que sea, en su persona, reconocido y saludado; o nada, es decir, encontrarse definitivamente caído por la fuerza que le domina. Cuando no puede más, acepta la última pérdida, que le supone la muerte, si debe ser privado de esa consagración exclusiva que llamará, por ejemplo, su libertad. Antes morir de pie que vivir de rodillas.

El valor, según los buenos autores, "representa las más de las veces un paso del hecho al derecho, de lo deseado a lo deseable (en general, por intermedio de lo comúnmente deseado)" [1]. El paso al derecho queda manifiesto, según hemos visto, en la rebelión. Igualmente el paso del "sería necesario que eso fuese" al "quiero que eso sea". Pero más todavía, quizá, esa noción de la superación del individuo en un bien en adelante común. El surgimiento del Todo o Nada muestra que la rebelión, contrariamente a la opinión corriente, y aunque nazca en lo que el hombre tiene de más estrictamente individual, pone en tela de juicio la noción misma de individuo. Si el individuo, en efecto, acepta morir, y muere en la ocasión, en el movimiento de su rebelión, muestra con ello que se sacrifica en beneficio de un bien del que estima que sobrepasa a su propio destino. Si prefiere la probabilidad de la muerte a la negación de ese derecho que defiende es porque coloca a este último por encima de sí mismo. Obra, por lo tanto, en nombre de un valor que, aun siendo todavía confuso, al menos tiene de él el sentimiento de que le es común con todos los hombres. Se ve que la afirmación envuelta en todo acto de rebelión se extiende a algo que sobrepasa al individuo en la medida en que lo saca de su soledad supuesta y le proporciona una razón de obrar. Pero importa observar ya que este valor que existe antes de toda acción, contradice las filosofías puramente históricas, en las cuales el valor es conquistado (si se conquista) al término de la acción. El análisis de la rebelión conduce, por lo menos, a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y con-

1 Lalande, *Vocabulaire philosophique*.

trariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar? El esclavo se alza por todas las exigencias al mismo tiempo cuando juzga que con tal orden se niega algo que hay en él y que no le pertenece a él solo, sino que constituye un lazo común en el cual todos los hombres, hasta el que le insulta y le oprime, tienen una comunidad preparada [1].

Dos observaciones apoyarán este razonamiento. Se advertirá ante todo que el movimiento de rebelión no es, en su esencia, un movimiento egoísta. Puede haber, sin duda, determinaciones egoístas. Pero la rebelión se hace tanto contra la mentira como contra la opresión. Además, a partir de esas determinaciones, y en su impulso más profundo, el rebelde no preserva nada, puesto que pone todo en juego. Exige, sin duda, para sí mismo el respeto, pero en la medida en que se identifica con una comunidad natural.

Observemos después que la rebelión no nace solamente, y forzosamente, en el oprimido, sino que puede nacer también ante el espectáculo de la opresión de que otro es víctima. Hay, pues, en este caso identificación con el otro individuo. Y hay que precisar que no se trata de una identificación psicológica, subterfugio por el cual el individuo sentiría imaginativamente que es a él a quien se hace la ofensa. Puede suceder, por el contrario, que no se soporte el ver cómo se infligen a otros ofensas que nosotros mismos hemos sufrido sin rebelarnos. Los suicidios de protesta en el presidio, entre los terroristas rusos a cuyos camaradas se azotaba, ilustran este gran movimiento. Tampoco se trata del sentimiento de la comunidad de intereses. Podemos encontrar indignante, en efecto, la injusticia impuesta a hombres que consideramos adversarios. Hay solamente identificación de destinos y toma de partido. El individuo no es, por lo tanto, por sí solo, el valor que él quiere defender. Son necesarios, para componerlo, por lo menos todos los hombres. En la rebelión el hombre se supera en sus semejantes, y, desde este punto de vista, la solidaridad humana es metafísica. Simplemente, no se trata por el momento sino de esa especie de solidaridad que nace de las cadenas.

[1] La comunidad de las víctimas es la misma que la que une a la víctima con el verdugo. Pero el verdugo no lo sabe.

Todavía se puede precisar el aspecto positivo del valor presunto en toda rebelión comparándolo con una noción enteramente negativa como la del resentimiento, tal como la ha definido Scheler [1]. En efecto, el movimiento de rebelión es más que un acto de reivindicación, en el sentido fuerte de la palabra. El resentimiento está definido muy bien por Scheler como una auto-intoxicación, la secreción nefasta, en vaso cerrado, de una impotencia prolongada. La rebelión, por el contrario, fractura al ser y le ayuda a desbordarse. Libera oleadas que, de estancadas, se hacen furiosas. Scheler mismo acentúa el aspecto pasivo del resentimiento, observando el gran lugar que ocupa en la psicología de las mujeres, destinadas al deseo y a la posesión. En las fuentes de la rebelión hay, por el contrario, un principio de actividad superabundante y de energía. Scheler tiene también razón cuando dice que la envidia colorea fuertemente al resentimiento. Pero se envidia lo que no se tiene, en tanto que el rebelde defiende lo que es. No reclama solamente un bien que no posee o que le hayan frustrado. Aspira a hacer reconocer algo que tiene y que ya ha sido reconocido por él, en casi todos los casos, como más importante que lo que podría envidiar. La rebelión no es realista. Siempre, según Scheler, el resentimiento se convierte en arribismo o en acritud, según crezca en un alma fuerte o débil. Pero en ambos casos se quiere ser lo que no se es. El resentimiento es siempre resentimiento contra sí mismo. El rebelde, por el contrario, en su primer movimiento, se niega a que se toque lo que él es. Lucha por la integridad de una parte de su ser. No trata ante todo de conquistar, sino de imponer.

Parece, en fin, que el resentimiento se deleita de antemano con un dolor que querría que sintiese el objeto de su rencor. Nietzsche y Scheler tienen razón al ver una bella ilustración de esta sensibilidad en el pasaje en que Tertuliano informa a sus lectores que en el cielo la mayor fuente de felicidad entre los bienaventurados será el espectáculo de los emperadores romanos consumidos en el infierno. Esta felicidad es también la de las buenas gentes que iban a presenciar las ejecuciones capitales. La rebelión, por el contrario, en su principio, se limita a rechazar la humillación sin pedirla para los demás. Acepta también el dolor para uno mismo, con tal de que su integridad sea respetada.

[1] *El hombre del resentimiento.*

No se comprende, pues, por qué Scheler identifica absolutamente el espíritu de rebelión con el resentimiento. Su crítica del resentimiento inherente al humanitarismo (del cual trata como de la forma no cristiana del amor a los hombres) podría aplicarse quizás a ciertas formas vagas del idealismo humanitario, o a las técnicas del terror. Pero falla en lo concerniente a la rebelión del hombre contra su condición, al movimiento que alza al individuo en defensa de una dignidad común a todos los hombres. Scheler quiere demostrar que el humanitarismo va acompañado del odio al mundo. Se ama a la humanidad en general para no tener que amar a los seres en particular. Esto es justo en algunos casos, y se comprende mejor a Scheler cuando se ve que el humanitarismo está representado, según él, por Bentham y Rousseau. Pero la pasión del hombre por el hombre puede nacer de algo que no sea el cálculo aritmético de los intereses, o de una confianza, por lo demás teórica, en la naturaleza humana. Frente a los utilitaristas y al preceptor de Emilio existe, por ejemplo, la lógica encarnada por Dostoievsky en Iván Karamázov, que va del movimiento de rebelión a la insurrección metafísica. Scheler, que lo sabe, resume así esta concepción: "No hay en el mundo bastante amor para que se malgaste en otro que el ser humano". Aunque esta proporción fuese cierta, la desesperación vertiginosa que supone merecería algo más que el desdén. En realidad, desconoce el carácter desgarrado de la rebelión de Karamázov. El drama de Iván, por el contrario, nace de que hay demasiado amor sin objeto. Como este amor queda sin empleo, y Dios es negado, se decide entonces transportarlo al ser humano en nombre de una generosa complicidad.

Por lo demás, en el movimiento de rebelión, tal como lo hemos encarado hasta ahora, no se elige un ideal abstracto, por pobreza de corazón, y con un fin de reivindicación estéril. Se exige que sea considerado lo que en el hombre no puede reducirse a la idea, esa parte ardorosa que no puede servir sino para ser. ¿Quiere decir esto que ninguna rebelión esté cargada de resentimiento? No, y lo sabemos harto bien en el siglo de los rencores. Pero debemos tomar esta noción en su sentido más amplio so pena de traicionarla y, a este respecto, la rebelión rebasa al resentimiento por todos lados. Cuando en *Cumbres borrascosas* Heathcliff prefiere su amor a Dios y pide el infierno para reunirse con

la que ama, quien habla no es solamente su juventud humillada, sino también la experiencia ardiente de toda una vida. El mismo movimiento hace decir al maestro Eckart, en un arrebato sorprendente de herejía, que prefiere el infierno con Jesús al cielo sin Él. Es el movimiento mismo del amor. Contra Scheler no se podría, pues, insistir demasiado en la afirmación apasionada que circula por el movimiento de rebelión y que lo distingue del resentimiento. Aparentemente negativa, puesto que nada crea, la rebelión es profundamente positiva, pues revela lo que hay que defender siempre en el hombre.

Pero, para terminar, ¿esta rebelión y el valor que contiene no son relativos? En efecto, con las épocas y las civilizaciones parecen cambiar las razones por las cuales el hombre se subleva. Es evidente que un paria hindú, un guerrero del imperio Inca, un primitivo del África Central, o un miembro de las primeras comunidades cristianas, no tenían la misma idea de la rebelión. Se podría afirmar también, con una probabilidad extremadamente grande, que la idea de rebelión no tiene sentido en estos casos precisos. Sin embargo, un esclavo griego, un siervo, un condotiero del Renacimiento, un burgués parisiense de la Regencia, un intelectual ruso de la primera década de 1900 y un obrero contemporáneo, si bien podrían diferir con respecto a las razones de la rebelión, estarían de acuerdo, sin duda alguna, en cuanto a su legitimidad. Dicho de otro modo, el problema de la rebelión parece no adquirir un sentido preciso sino dentro del pensamiento occidental. Se podría ser todavía más explícito observando, con Scheler, que el espíritu de rebelión se expresa difícilmente en las sociedades en que las desigualdades son muy grandes (régimen de las castas hindúes) o, por el contrario, en las que la igualdad es absoluta (ciertas sociedades primitivas). En sociedad, el espíritu de rebelión no es posible sino en los grupos en que una igualdad teórica encubre grandes desigualdades de hecho. El problema de la rebelión no tiene, pues, sentido sino dentro de nuestra sociedad occidental. Por lo tanto, se podría sentir la tentación de afirmar que es relativo al desarrollo del individualismo si las observaciones precedentes no nos hubiesen puesto en guardia contra esta conclusión.

En efecto, en el plano de la evidencia, todo lo que se puede sacar de la observación de Scheler, es que, por la teoría

de la libertad política, hay en el hombre, en el seno de nuestras sociedades, un aumento de la noción de hombre y, por la práctica de esta misma libertad, la insatisfacción correspondiente. La libertad de hecho no ha aumentado proporcionalmente a la conciencia que el hombre ha adquirido de ella. De esta observación no se puede deducir sino esto: la rebelión es el acto del hombre informado que posee la conciencia de sus derechos. Pero nada nos permite decir que se trate solamente de los derechos del individuo. Al contrario, parece, por la solidaridad ya señalada, que se trata de una conciencia cada vez más amplia que la especie humana adquiere de sí misma a lo largo de su aventura. En realidad, el súbdito del Inca o el paria no se plantean el problema de la rebelión porque ha sido resuelto para ellos en una tradición; antes de que hubieran podido planteárselo la respuesta era lo sagrado. Si en el mundo sagrado no se encuentra el problema de la rebelión, es porque, en verdad, no se encuentra en él ninguna problemática real, pues todas las respuestas han sido dadas de una vez. La metafísica está reemplazada por el mito. Ya no hay interrogaciones, no hay sino respuestas y comentarios eternos, que en tal caso pueden ser metafísicos. Pero antes de que el hombre entre en lo sagrado, y también para que entre en él, y desde que sale de él, y también para que salga, hay interrogación y rebelión. El hombre rebelde es el hombre situado antes o después de lo sagrado, y dedicado a reivindicar un orden humano en el cual todas las respuestas sean humanas, es decir, razonablemente formuladas. Desde ese momento toda interrogación, toda palabra es rebelión, en tanto que en el mundo de lo sagrado toda palabra es acción de gracias. Sería posible mostrar así que no puede haber para un espíritu humano sino dos universos posibles, el de lo sagrado (o de la gracia, para hablar el lenguaje cristiano)[1] y el de la rebelión. La desaparición del uno equivale a la aparición del otro, aunque esta aparición puede hacerse en formas desconcertantes. También en ello volvemos a encontrar el *Todo o Nada*. La actualidad del problema de la rebelión depende únicamente del hecho de que sociedades

[1] Por supuesto, hay una rebelión metafísica al comienzo del cristianismo, pero la resurrección de Cristo, el anuncio de la parusía y el reino de Dios, interpretado como una promesa de vida eterna, son las respuestas que la hacen inútil.

enteras han querido diferenciarse con respecto a lo sagrado. Vivimos en una historia desconsagrada. Es cierto que el hombre no se resume en la insurrección. Pero la historia actual, con sus contiendas, nos obliga a decir que la rebelión es una de las dimensiones esenciales del hombre. Es nuestra realidad histórica. A menos de que huyamos de la realidad, es necesario que encontremos en ella nuestros valores. ¿Se puede, lejos de lo sagrado y de sus valores absolutos, encontrar la regla de una conducta? Tal es la pregunta que plantea la rebelión.

Ya hemos podido registrar el valor confuso que nace en ese límite en que se mantiene la rebelión. Ahora tenemos que preguntarnos si este valor vuelve a encontrarse en las formas contemporáneas del pensamiento y de la acción rebeldes y, si se encuentra en ellos, tenemos también que precisar su contenido. Pero, advirtámoslo antes de proseguir, el fundamento de ese valor es la rebelión misma. La solidaridad de los hombres se funda en el movimiento de rebelión y éste, a su vez, no encuentra justificación sino en esa complicidad. Tendremos, por lo tanto, derecho a decir que toda rebelión que se autoriza a negar o a destruir esta solidaridad pierde por ello el nombre de rebelión y coincide en realidad con un consentimiento homicida. Del mismo modo esta solidaridad fuera de lo sagrado sólo adquiere vida al nivel de la rebelión. Para ser, el hombre debe sublevarse pero su rebelión debe respetar el límite que descubre ella misma, allí donde los hombres, al juntarse, comienzan a ser. El pensamiento rebelde no puede, por lo tanto, prescindir de la memoria: es una tensión perpetua. Al seguirlo en sus obras y sus actos tendremos que decir siempre si permanece fiel a su nobleza primera o si, por cansancio y locura, la olvida contrariamente, en una embriaguez de tiranía o de servidumbre.

Entre tanto, he aquí el primer progreso que el espíritu de rebelión hace realizar a una reflexión anteriormente imbuida de la absurdidad y de la aparente esterilidad del mundo. En la experiencia absurda el sufrimiento es individual. A partir del movimiento de rebelión, tiene conciencia de ser colectivo, es la aventura de todos. El primer progreso de un espíritu extraño consiste, por lo tanto, en reconocer que comparte esa extrañeza con todos los hombres y que la realidad humana, en su totalidad, sufre a causa de esa

distancia en relación con ella y con el mundo. El mal que experimentaba un solo hombre se convierte en una peste colectiva. En nuestra prueba cotidiana la rebelión desempeña el mismo papel que el "cogito" en el orden del pensamiento: es la primera evidencia. Pero esta evidencia saca al individuo de su soledad. Es un lazo común que funda en todos los hombres el primer valor. Yo me rebelo, luego nosotros somos.

II

LA REBELIÓN METAFÍSICA

La rebelión metafísica es el movimiento por el cual un hombre se alza contra su situación y la creación entera. Es metafísica porque discute los fines del hombre y de la creación. El esclavo protesta contra la situación que se le crea como hombre. El esclavo rebelde afirma que en él hay algo que no acepta la manera como le trata su amo; el rebelde metafísico se declara frustrado por la creación. Para el uno y el otro no se trata únicamente de una negación pura y simple. En ambos casos, en efecto, encontramos un juicio de valor en nombre del cual el rebelde niega su aprobación a la situación que le es propia.

El esclavo alzado contra su amo no se preocupa, advirtámoslo, de negar a ese amo como ser. Le niega como amo. Niega que tenga el derecho a negarle a él, esclavo, en tanto que exigencia. El amo deja de serlo en la medida misma en que no responde a una exigencia que descuida. Si los hombres no pueden referirse a un valor común, reconocido por todos en cada uno de ellos, entonces el hombre es incomprensible para el hombre. El rebelde exige que este valor sea claramente reconocido en él porque sospecha o sabe que sin ese principio el desorden y el crimen reinarían en el mundo. El movimiento de rebelión aparece en él como una reivindicación de claridad y de unidad. La rebelión más elemental expresa, paradójicamente, la aspiración a un orden.

Línea por línea, esta descripción se ajusta al rebelde metafísico. Éste se alza sobre un mundo destrozado para reclamar la unidad. Opone el principio de justicia que hay en él al principio de injusticia que ve practicado en el mundo. Por lo tanto, no quiere, primitivamente, sino resolver esta contradicción, instaurar el reinado unitario de la justicia si puede hacerlo, o de la injusticia si se le apura. Entre

tanto, denuncia la contradicción. Al protestar contra la situación en lo que ésta tiene de inconcluso, por la muerte, y de disperso, por el mal, la rebelión metafísica es la reivindicación motivada de una unidad dichosa contra el sufrimiento de vivir y de morir. Si la pena de muerte generalizada define la condición de los hombres, la rebelión, en un sentido le es contemporánea. Al mismo tiempo que rechaza su condición mortal, el rebelde se niega a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición. El rebelde metafísico no es, pues, seguramente ateo, como podría creerse, pero es forzosamente blasfemo. Sencillamente, blasfema ante todo en nombre del orden, denunciando en Dios al padre de la muerte y al supremo escándalo.

Volvamos al esclavo rebelado para aclarar este punto. Éste establecía en su protesta la existencia del amo contra el cual se sublevaba. Pero, al mismo tiempo, demostraba que dependía de él el poder de este último y afirmaba su propio poder: el de volver a poner continuamente en discusión la superioridad que le dominaba hasta entonces. A este respecto, amo y esclavo se hallan verdaderamente en el mismo caso: la realeza temporal del uno es tan relativa como la sumisión del otro. Ambas fuerzas se afirman relativamente en el instante de la rebelión, hasta el momento en que se enfrentan para destruirse, desapareciendo entonces provisionalmente una de las dos.

De la misma manera, si el rebelde metafísico se alza contra un poder cuya existencia afirma simultáneamente, no establece esa existencia sino en el instante mismo en que la discute. Arrastra entonces a este ser superior a la misma aventura humillada del hombre, y su vano poder equivale a nuestra vana condición. Lo somete a nuestra fuerza de negación, lo inclina, a su vez, ante la parte del hombre que no se inclina, lo integra por la fuerza en una existencia absurda con relación a nosotros, lo saca, en fin, de su refugio intemporal para meterlo en la historia, muy lejos de una estabilidad eterna que no podría encontrar sino en el consentimiento unánime de los hombres. La rebelión afirma así que a su nivel toda existencia superior es por lo menos contradictoria.

La historia de la rebelión metafísica no puede, por lo tanto, confundirse con la del ateísmo. Desde cierto punto de vista se confunde también con la historia contemporánea del sentimiento religioso. El rebelde desafía más que niega. Primitivamente, por lo menos, no suprime a Dios; le habla simplemente de igual a igual. Pero no se trata de un diálogo cortés. Se trata de una polémica animada por el deseo de vencer. El esclavo comienza por reclamar justicia y termina deseando la realeza. Tiene que dominar a su vez. La sublevación contra la condición se ordena en una expedición desmesurada contra el cielo para traer de él a un rey prisionero cuyo derrocamiento se pronunciará en primer lugar y a quien luego se condenará a muerte. La rebelión humana termina en revolución metafísica. Marcha del parecer al hacer, del petimetre al revolucionario. Una vez derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esa justicia, ese orden, esa unidad que buscaba inútilmente en su condición tiene ahora que crearlos con sus propias manos y con ello deberá justificar la caducidad divina. Entonces comenzará un esfuerzo desesperado para fundar, al precio del crimen si es necesario, el imperio de los hombres. Esto no dejará de tener terribles consecuencias, sólo algunas de las cuales conocemos aún. Pero estas consecuencias no se deben a la rebelión misma, o por lo menos, no aparecen sino en la medida en que el rebelde olvida sus orígenes, se cansa de la dura tensión entre el sí y el no y se entrega por fin a la negación de todo o a la sumisión total. La insurrección metafísica nos ofrece en su primer movimiento el mismo contenido positivo que la rebelión del esclavo. Nuestra tarea consistirá en examinar en qué se convierte ese contenido de la rebelión en las obras que la reivindican, y en decir adónde llevan la infidelidad y la fidelidad del rebelde en sus orígenes.

LOS HIJOS DE CAÍN

La rebelión metafísica propiamente dicha no aparece de una manera coherente en la historia de las ideas hasta fines del siglo XVIII. Los tiempos modernos se inician entonces con gran estrépito de murallas derribadas. Pero a partir de ese momento sus consecuencias se desarrollan de manera ininterrumpida, y no es exagerado pensar que han modelado la historia de nuestro tiempo. ¿Quiere decir esto que la rebelión metafísica no tuvo sentido antes de esa fecha? Sus modelos son, sin embargo, muy lejanos, pues a nuestra

época le gusta llamarse prometeica. ¿Pero lo es verdaderamente?

Las primeras teogonías nos muestran a Prometeo encadenado a una columna en los confines del mundo, mártir eterno excluido para siempre de un perdón que se niega a solicitar. Esquilo aumenta todavía más la estatura del héroe, lo crea lúcido ("no me sucederá ninguna desgracia que no haya previsto"), le hace gritar su odio a todos los dioses y, hundiéndole en "una mar tempestuosa de desesperación fatal", lo ofrece, para terminar, a los relámpagos y a los rayos: "¡Ah, ved la injusticia que soporto!"

Por lo tanto, no se puede decir que los Antiguos ignoraran la rebelión metafísica. Elevaron, mucho antes que Satanás, una dolorosa y noble imagen del Rebelde y nos dieron el mayor de los mitos de la inteligencia en rebelión. El inagotable genio griego, supo dar, no obstante, su modelo a la insurrección. Sin ningún género de dudas, algunos de los rasgos prometeicos reviven todavía en la historia rebelde que vivimos: la lucha contra la muerte ("He liberado a los hombres de la obsesión de la muerte"), el mesianismo ("He puesto en ellos las ciegas esperanzas"), la filantropía ("Enemigo de Zeus... por haber amado demasiado a los hombres").

Pero no se puede olvidar que el *Prometeo portador del fuego*, última parte de la trilogía esquiliana, anunciaba el reinado del rebelde perdonado. Los griegos no envenenan nada. En sus audacias más extremadas permanecen fieles a esa mesura que habían deificado. Su rebelde no se alza contra la creación entera, sino contra Zeus, que no es nunca sino uno de los dioses y cuyos días están medidos. Prometeo mismo es un semidiós. Se trata de un arreglo de cuentas particular, de una disputa sobre el bien, y no de una lucha universal entre el mal y el bien.

Es que los antiguos, si bien creían en el destino, creían ante todo en la naturaleza, de la cual participaban. Rebelarse contra la naturaleza equivale a rebelarse contra sí mismo. Es golpearse la cabeza contra las paredes. La única rebelión coherente es entonces el suicidio. El destino griego mismo es un poder ciego que se soporta como se soportan las fuerzas naturales. El colmo de la desmesura para un griego es azotar el mar, locura de bárbaro. El griego pinta, sin duda, la desmesura, porque existe, pero le da su lugar, y con él un límite. El desafío de Aquiles después de la muerte de

Patroclo, las imprecaciones de los héroes trágicos maldiciendo su destino no implican la condenación total. Edipo sabe que no es inocente. Es culpable a pesar suyo, cumple también parte del destino. Se queja, pero no pronuncia las palabras irreparables. Antígona misma, si bien se rebela, lo hace en nombre de la tradición, para que sus hermanos encuentren descanso en la tumba y sean observados los ritos. En cierta forma su caso constituye una rebelión reaccionaria. La reflexión griega, ese pensamiento de dos caras, deja casi siempre correr en contracanto, detrás de sus melodías más desesperadas, la palabra eterna de Edipo, quien, ciego y miserable, reconocerá que todo está bien. El sí se equilibra con el no. Hasta cuando Platón prefigura con Calicles el tipo vulgar del nietzscheano, hasta cuando éste exclama: "Si surgiese un hombre dotado de excelsas cualidades, que sacudiendo y rompiendo todas estas trabas encontrara el medio de desembarazarse de ellas y que pisoteando vuestros escritos, vuestros prestigios, vuestras discusiones y leyes antinaturales y aspirando a elevarse sobre todos se convirtiera de esclavo en vuestro señor, entonces brillaría la justicia", aun entonces pronuncia la palabra natural, si bien rechaza la ley.

Es que la rebelión metafísica supone una visión simplificada de la creación que los griegos no podían tener. Para ellos no existían los dioses por un lado y los hombres por el otro, sino grados que llevaban de los últimos a los primeros. La idea de la inocencia opuesta a la culpabilidad, la visión de una historia entera resumida en la lucha del bien y del mal les era extraña. En su universo hay más faltas que crímenes y el único crimen definitivo es la desmesura. En el mundo totalmente histórico que amenaza ser el nuestro no hay ya faltas; por el contrario, no hay sino crímenes, el primero de los cuales es la medida. Se explica así la curiosa mezcla de ferocidad y de indulgencia que se respira en el mito griego. Los griegos nunca hicieron del pensamiento, y esto nos degrada con respecto a ellos, un campo atrincherado. La rebelión, después de todo, no se imagina sino contra alguien. La noción del dios personal, creador, y por lo tanto responsable de todas las cosas, da sólo su sentido a la protesta humana. Se puede decir así, y sin paradoja, que la historia de la rebelión es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo. Hay que espe-

rar, en efecto, a los últimos momentos del pensamiento antiguo para ver cómo la rebelión comienza a encontrar su lenguaje entre los pensadores de transición, y en nadie más profundamente que en Epicuro y Lucrecio.

La espantosa tristeza de Epicuro produce ya un sonido nuevo. Nace, sin duda, de una angustia de la muerte que no es extraña al espíritu griego. Pero el acento patético que toma esta angustia es revelador. "Se puede uno asegurar contra toda clase de cosas, pero en lo que concierne a la muerte seguimos siendo todos como los habitantes de una ciudad desmantelada." Precisa Lucrecio: "La sustancia de este vasto mundo está reservada a la muerte y a la rutina". ¿Por qué, pues, dejar el goce para más tarde? "De espera en espera —dice Epicuro— consumimos nuestra vida y nos morimos todos sobre el trabajo." Por lo tanto, hay que gozar. ¡Pero qué goce extraño! Consiste en cegar los muros de la ciudadela, en asegurarse el pan y el agua en la sombra silenciosa. Puesto que la muerte nos amenaza, hay que demostrar que la muerte no es nada. Como Epicteto y Marco Aurelio, Epicuro destierra a la muerte del ser. "La muerte no es nada para nosotros, pues lo que está disuelto es incapaz de sentir, y lo que no se siente no es nada para nosotros." ¿Es la nada? No, pues todo es materia en este mundo y morir significa solamente volver al elemento. El ser es la piedra. La voluptuosidad particular de que habla Epicuro reside sobre todo en la ausencia de dolor; es la dicha de las piedras. Para eludir el destino, en un admirable movimiento que se volverá a encontrar en nuestros grandes clásicos, Epicuro mata la sensibilidad, y ante todo el primer grito de la sensibilidad, que es la esperanza. Lo que el filósofo griego dice de los dioses no se entiende de otro modo. Toda la desdicha de los hombres procede de la esperanza que los arranca del silencio de la ciudadela, que los arroja sobre las murallas a la espera de la salvación. Estos movimientos irrazonables no tienen otro efecto que el de reabrir llagas cuidadosamente vendadas. Por eso Epicuro no niega a los dioses; los aleja, pero tan vertiginosamente que el alma no tiene ya otro recurso que el de amurallarse de nuevo. "El ser dichoso e inmortal nada tiene que hacer ni da quehacer a nadie." Y Lucrecio insiste: "Es incontestable que los dioses, por su naturaleza misma, gozan de nuestros cuidados, de los que están enteramente desligados". Olvidemos, pues, a los dioses, no pensemos nunca en ellos y "ni la inmortalidad en medio de la paz más profunda, ajenos a vuestros pensamientos durante el día ni vuestros sueños por la noche os causarán preocupaciones".

Volverá a encontrarse más tarde, pero con matices importantes, este tema eterno de la rebelión. Un dios sin recompensa ni castigo, un dios sordo es la única imaginación religiosa de los rebeldes. Pero si Vigny maldice el silencio de la divinidad, Epicuro juzga que, puesto que hay que morir, el silencio del hombre prepara para ese destino mejor que las palabras divinas. El largo esfuerzo de este curioso espíritu se agota elevando murallas alrededor del hombre, reedificando la ciudadela y ahogando sin misericordia el grito irreprimible de la esperanza humana. Una vez realizada esa retirada estratégica, y solamente entonces, Epicuro, como un dios entre los hombres, cantará victoria en un canto que señala bien el carácter defensivo de la rebelión: "He desbaratado tus asechanzas, ¡oh destino!, he cerrado todos los caminos por los que podías alcanzarme. No nos dejaremos vencer ni por ti ni por ninguna fuerza mala. Y cuando haya sonado la hora de la partida inevitable, nuestro desprecio por los que se aferran inútilmente a la existencia estallará en este hermoso canto: ¡Ah, qué dignamente hemos vivido!"

Lucrecio, el único en su época, va a llevar mucho más lejos esa lógica, haciéndola desembocar en la reivindicación moderna. Nada agrega, en el fondo, a Epicuro. También él niega todo principio de explicación que no caiga bajo los sentidos. El átomo no es sino el último refugio en que el ser, vuelto a sus elementos primeros, proseguirá una especie de inmortalidad sorda y ciega, de muerte inmortal que, para Lucrecio, como para Epicuro, representa la única dicha posible. Sin embargo, debe admitir que los átomos no se agregan solos y, antes que consentir en una ley superior y, para terminar, en el destino que quiere negar, admite un movimiento fortuito, el clinamen, según el cual los átomos se encuentran y se unen. Ya, advirtámoslo, se plantea el gran problema de los tiempos modernos, en el cual la inteligencia descubre que sustraer al hombre al destino equivale a librarlo al azar. Por eso se esfuerza en volver a darle un destino, histórico esta vez. Lucrecio no lo hace. Su odio al destino y la muerte se satisface con esta tierra ebria en que los átomos hacen al ser por accidente y en la que el ser,

por accidente, se disipa en átomos. Pero su vocabulario testimonia, no obstante, una sensibilidad nueva. La ciudadela ciega se convierte en un campo atrincherado. *Moenia mundi*, las murallas del mundo, es una de las expresiones-clave de la retórica de Lucrecio. Cierto es que la gran tarea de ese campo es hacer callar a la esperanza. Pero la renunciación metódica de Epicuro se transforma en una ascesis estremecida que se corona a veces con maldiciones. La piedad, para Lucrecio, consiste, sin duda, en "poder mirarlo todo con un ánimo al que nada inquieta". Pero este ánimo tiembla, no obstante, ante la injusticia que se hace al hombre. Bajo la presión de la indignación, nuevas nociones de crimen, de inocencia, de culpabilidad y de castigo corren a través del gran poema sobre la naturaleza de las cosas. En él se habla del "primer crimen de la religión", Ifigenia y su inocencia degollada; de ese dardo divino que "con frecuencia pasa junto a los culpables y por inmerecido castigo va a privar de la vida a los inocentes". Si Lucrecio se burla del temor a los castigos del otro mundo, no lo hace, como Epicuro, en el movimiento de una rebelión defensiva, sino con un razonamiento agresivo: ¿por qué habrá de ser castigado el mal si ya vemos desde ahora que el bien no es recompensado?

Epicuro mismo, en la epopeya de Lucrecio, se convertirá en el rebelde magnífico que no era. "Cuando a la vista de todos la humanidad arrastraba por la tierra una vida abyecta, aplastada bajo el peso de una religión cuyo rostro se mostraba en lo alto de las regiones celestes, amenazando a los mortales con su horrible aspecto, un griego, un hombre, fue el primero en atreverse a levantar sus ojos mortales contra ella, y a alzarse contra ella... Y por eso, lo religión fue, a su vez, derribada y pisoteada, y a nosotros nos elevó la victoria hasta los cielos." Se siente aquí la diferencia que puede haber entre esta blasfemia nueva y la maldición antigua. Los héroes griegos podían desear convertirse en dioses, pero al mismo tiempo que los dioses ya existentes. Se trataba entonces de una promoción. El hombre de Lucrecio, por el contrario, efectúa una revolución. Al negar a los dioses indignos y criminales, ocupa él mismo su lugar. Sale del campo atrincherado e inicia los primeros ataques contra la divinidad en nombre del dolor humano. En el universo antiguo el asesinato es lo inexplicable y lo inexpiable. En Lucrecio el asesinato del hombre no es ya sino una respuesta al asesinato divino. Y no es una casualidad si el poema de Lucrecio termina con una prodigiosa imagen de santuarios divinos atestados de acusadores cadáveres de la peste.

Este lenguaje nuevo no puede comprenderse sin la idea de un dios personal que comienza a formarse lentamente en la sensibilidad de los contemporáneos de Epicuro y de Lucrecio. Es al dios personal al que la rebelión puede pedir cuentas personalmente. Desde que él reina ella se alza con su resolución más feroz y pronuncia el no definitivo. Con Caín, la primera rebelión coincide con el primer crimen. La historia de la rebelión, tal como la vivimos al presente, es mucho más la de los hijos de Caín que la de los discípulos de Prometeo. En este sentido, es el Dios del Antiguo Testamento, sobre todo, quien movilizará la energía rebelada. Inversamente, hay que someterse al Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob cuando se ha corrido, como Pascal, la carrera de la inteligencia rebelada. El alma que más duda, aspira al jansenismo mayor.

Desde este punto de vista, el Nuevo Testamento puede ser considerado como una tentativa de responder de antemano a todos los Caínes del mundo, suavizando la figura de Dios y suscitando un intercesor entre Él y el hombre. Cristo ha venido a resolver dos problemas principales, el mal y la muerte, que son precisamente los problemas de los rebeldes. Su solución ha consistido, ante todo, en hacerse cargo de ellos. El dios-hombre sufre así con paciencia. Ni el mal ni la muerte le son ya absolutamente imputables, pues está destrozado y muere. La noche del Gólgota no tiene tanta importancia en la historia de los hombres sino porque en esas tinieblas la divinidad, abandonando ostensiblemente sus privilegios tradicionales, vivió hasta el fin, incluyendo la desesperación, la angustia de la muerte. Se explica así el *Lama sabactani* y la duda espantosa de Cristo en la agonía. La agonía sería ligera si estuviese sostenida por la esperanza eterna. Para que el dios sea un hombre, es necesario que se desespere.

El gnosticismo, que es el fruto de una colaboración grecocristiana, intentó durante dos siglos, en reacción contra el pensamiento judaico, acentuar ese movimiento. Se conoce la multiplicidad de los intercesores imaginados por Valentín, por ejemplo. Pero los eones de esa verbena metafísica des-

empeñan el mismo papel que las verdades intermedias en el helenismo. Aspiran a disminuir lo absurdo de un enfrentamiento del hombre miserable y el dios implacable. Es el papel, en particular, del segundo dios cruel y belicoso de Marción. Este demiurgo ha creado el mundo finito y la muerte. Debemos odiarle al mismo tiempo que debemos negar su creación, mediante la ascesis, hasta destruirla gracias a la abstinencia sexual. Se trata, por lo tanto, de una ascesis orgullosa y rebelde. Simplemente, Marción dirige la rebelión hacia un dios; inferior para exaltar mejor al dios superior. La gnosis, por sus orígenes griegos, sigue siendo conciliadora y tiende a destruir la herencia judaica en el cristianismo. También quiso evitar de antemano el agustinismo, en la medida en que éste proporciona argumentos a toda rebelión. Para Basílides, por ejemplo, los mártires han pecado, y Cristo mismo, pues sufren. Idea singular, pero que aspira a quitar su injusticia al sufrimiento. Los gnósticos quisieron únicamente sustituir a la gracia todopoderosa y arbitraria con la noción griega de la iniciativa, que deja al hombre todas sus probabilidades. La multitud de sectas en los gnósticos de la segunda generación revela el esfuerzo múltiple y encarnizado del pensamiento griego para hacer más accesible el mundo cristiano y despojar de sus razones a una rebelión que el helenismo consideraba como el peor de los males. Pero la Iglesia condenó ese esfuerzo y, al condenarlo, multiplicó a los rebeldes.

En la medida en que la raza de Caín ha triunfado cada vez más, a lo largo de los siglos, es posible decir que el Dios del Antiguo Testamento ha tenido una fortuna inesperada. Los blasfemos, paradójicamente, hacen revivir al dios celoso que el cristianismo quería expulsar del escenario de la historia. Una de sus audacias profundas ha consistido, justamente, en anexar a Cristo mismo a su campo, deteniendo su historia en la cumbre de la cruz y en el grito amargo que precedió a su agonía. Así se mantenía la figura implacable de un dios de odio, más de acuerdo con la creación tal como la concebían los rebeldes. Hasta Dostoievsky y Nietzsche, la rebelión no se dirige sino a una divinidad cruel y caprichosa, la que prefiere, sin motivo convincente, el sacrificio de Abel al de Caín y que, con ello, provoca el primer asesinato. Dostoievsky imaginariamente y Nietzsche en la realidad, extenderán desmesuradamente el campo del

pensamiento rebelde y pedirán cuentas hasta al dios del amor. Nietzsche tendrá a Dios por muerto en el alma de sus contemporáneos. La emprenderá entonces, como Stirner, su precedesor, contra la ilusión de Dios que se mantiene, bajo las apariencias de la moral, en el espíritu de su siglo. Pero hasta ellos el pensamiento libertino, por ejemplo, se limitó a negar la historia de Cristo ("esa novela vulgar", según Sade) y a mantener, en sus negaciones mismas, la tradición del dios terrible.

Por el contrario, mientras el Occidente ha sido cristiano los evangelios han sido los intérpretes entre el cielo y la tierra. Cada vez que se oía un grito solitario de rebelión era presentada la imagen del mayor dolor. Puesto que Cristo lo había sufrido, y voluntariamente, ningún sufrimiento era ya injusto, cada dolor era necesario. En cierto sentido, la amarga intuición del cristianismo y su pesimismo legítimo en cuanto al corazón humano consisten en que la injusticia generalizada es tan satisfactoria para el hombre como la justicia total. Sólo el sacrificio de un dios inocente podía justificar la larga y universal tortura de la inocencia. Sólo el más miserable sufrimiento de Dios podía aliviar la agonía de los hombres. Si todo, sin excepción, desde el cielo hasta la tierra, está entregado al dolor, entonces es posible una extraña dicha.

Pero a contar del momento en que el cristianismo, al salir de su período triunfante, se encontró sometido a la crítica de la razón, en la medida exacta en que fue negada la divinidad de Cristo, el dolor volvió a ser el destino de los hombres. Jesús frustrado no es sino un inocente más al que los representantes del Dios de Abraham ajusticiaron espectacularmente. El abismo que separa al amo de los esclavos se abre de nuevo y la rebelión sigue gritando ante el rostro escondido de un dios celoso. Los pensadores y los artistas libertinos prepararon este nuevo divorcio al atacar, con las precauciones de costumbre, la moral y la divinidad de Cristo. El universo de Callot representa bastante bien ese mundo de miserables alucinantes cuya befa, primeramente so capa, terminará por elevarse hasta el cielo con el Don Juan de Molière. Durante los dos siglos que preparan los trastornos, a la vez revolucionarios y sacrílegos, del final del siglo XVIII, todo el esfuerzo del pensamiento libertino consistirá en hacer de Cristo un inocente, o un tonto, para anexarlo al

mundo de los hombres, en lo que éstos tienen de noble o de irrisorio. Así se encontrará despejado el terreno para la gran ofensiva contra un cielo enemigo.

LA NEGACIÓN ABSOLUTA

Históricamente, la primera ofensiva coherente es la de Sade, quien reúne, en una sola y enorme máquina de guerra, los argumentos del pensamiento libertino hasta el cura Meslier y Voltaire. Su negación es también, no es necesario decirlo, la más extremada. Sade no saca de la rebelión sino el no absoluto. Veintisiete años de prisión no forman, en efecto, una inteligencia conciliadora. Un encierro tan largo engendra criados o matones, y a veces, en el mismo hombre, los dos. Si el alma es lo bastante fuerte para edificar en pleno presidio una moral que no sea la de la sumisión, esa moral será la mayoría de las veces de dominación. Toda ética de la soledad supone el poder. A este título, Sade es ejemplar en la medida en que, al ser tratado de una manera atroz por la sociedad, reaccionó él también de una manera atroz. El escritor, a pesar de algunos gritos felices y de los elogios inconsiderados de nuestros contemporáneos, es secundario. Ahora se le admira con tanta ingenuidad por razones con las que nada tiene que ver la literatura.

Se exalta en él al filósofo encadenado y al primer teórico de la rebelión absoluta. Podía serlo, en efecto. En el fondo de las prisiones el sueño no tiene límites y la realidad no frena nada. La inteligencia encadenada pierde en lucidez lo que gana en furor. Sade sólo conoció una lógica, la de los sentimientos. No fundó una filosofía, sino que siguió el sueño monstruoso de un perseguido. Pero resulta que ese sueño es profético. La reivindicación exasperada de la libertad llevó a Sade al imperio de la servidumbre; su sed desmesurada de una vida en adelante vedada se sació, de furor en furor, en un sueño de destrucción universal. En efecto, al menos, Sade es nuestro contemporáneo. Sigámosle en sus negaciones sucesivas.

UN LITERATO

¿Sade es ateo? Lo dijo él antes de ir a la cárcel, así se cree, en el *Dialogue entre un prêtre et un moribond*; se duda luego ante su furor de sacrílego. Uno de sus personajes más crueles, Saint-Fond, no niega de modo alguno a Dios. Se limita a desarrollar una teoría gnóstica del demiurgo maligno y a deducir de ella las consecuencias que corresponden. Saint-Fond, se dice, no es Sade. No, sin duda. Un personaje no es nunca el novelista que lo ha creado. Hay probabilidades, sin embargo, de que el novelista sea todos sus personajes a la vez. Ahora bien, todos los ateos de Sade sientan en principio la inexistencia de Dios, por la clara razón de que su existencia supondría en él indiferencia, maldad o crueldad. La obra más grande de Sade termina con una demostración de la estupidez y del odio divinos. La inocente Justina corre bajo la tempestad y el criminal Noirceuil jura que se convertirá si ella es respetada por el rayo celeste. El rayo hiere a Justina, Noirceuil triunfa y el crimen del hombre seguirá respondiendo al crimen divino. Hay así una apuesta libertina que es la réplica de la apuesta pascaliana.

La idea, por lo menos, que Sade se hace de Dios es, por lo tanto, la de una divinidad criminal que destruye al hombre y le niega. Que el homicidio sea un atributo divino se ve bastante bien, según Sade, en la historia de las religiones. Entonces, ¿por qué habría de ser virtuoso el hombre? El primer movimiento del preso es saltar a la consecuencia extrema. Si Dios mata y niega al hombre, nada puede impedir que se niegue y se mate a los semejantes. Este crispado desafío en nada se parece a la negación tranquila que se encuentra todavía en el *Dialogue* de 1782. No está tranquilo ni es feliz quien exclama: "Nada es mío, nada es mío" y que concluye: "No, no, y la virtud y el vicio, todo se confunde en el féretro". La idea de Dios es, según él, lo único "que no puede perdonar al hombre". La palabra perdonar es ya extraña en este profesor de torturas. Pero es a sí mismo a quien no puede perdonar una idea que su visión desesperada del mundo y su situación de preso refutan absolutamente. Una rebelión doble va a dirigir en adelante el razonamiento de Sade: contra el orden del mundo y contra él mismo. Como estas dos rebeliones son contradictorias en

todas partes salvo en el corazón trastornado de un perseguido, su razonamiento no deja de ser ambiguo o legítimo, según sea estudiado a la luz de la lógica o en el esfuerzo de la comparación.

Negará, por lo tanto, al hombre y su moral porque Dios los niega, pero negará al mismo tiempo a quien le servía de caución y de cómplice hasta entonces. ¿En nombre de qué? En nombre del instinto más fuerte en aquel a quien el odio de los hombres hace vivir entre los muros de una prisión: el instinto sexual. ¿Qué es este instinto? Es, por una parte, el grito mismo de la naturaleza [1] y, por otra parte, el impulso ciego que exige la posesión total de los seres, al precio mismo de su destrucción. Sade negará a Dios en nombre de la naturaleza —el material ideológico de su época le proporciona razonamientos mecanicistas— y hará de la naturaleza un poder de destrucción. La naturaleza, para él, es el sexo; su lógica le lleva a un universo sin ley en el cual el único amo será la energía desmesurada del deseo. Allí está su reino apasionado en el que halla sus gritos más bellos: "¡Qué son todas las criaturas de la tierra frente a uno solo de nuestros deseos!" Los largos razonamientos con que los protagonistas de Sade demuestran que la naturaleza necesita el crimen, que debe destruir para crear, que se la ayuda, por lo tanto, a crear desde el instante en que uno se destruye a sí mismo, no aspiran sino a fundar la libertad absoluta del preso Sade, demasiado injustamente reprimido para que no desee la explosión que hará saltar todo. En esto se opone a su época: la libertad que reclama no es la de los principios, sino la de los instintos.

Sade ha soñado, sin duda, con una réplica universal cuyo plan pone en boca de un sabio reformista, Zamé. Nos muestra así que una de las direcciones de la rebelión, en la medida en que, al acelerarse su movimiento, soporta cada vez menos límites, es la liberación del mundo entero. Pero en él todo contradice a ese sueño piadoso. No es el amigo del género humano, odia a los filántropos. La igualdad de que habla a veces es una noción matemática: la equivalencia de los objetos que son los hombres, la abyecta igualdad de las víctimas. A quien lleva su deseo hasta el límite le es

[1] Los grandes criminales de Sade se excusan de sus crímenes alegando que están provistos de apetitos sexuales desmesurados contra los que nada pueden.

necesario dominarlo todo; su verdadera realización está en el odio. La república de Sade no tiene como principio la libertad, sino el libertinaje. "La justicia —escribe este demócrata singular— no tiene existencia real. Es la divinidad de todas las pasiones."

Nada más revelador a este respecto que el famoso libelo, leído por Dolmancé en la *Philosophie du Boudoir*, y que lleva un título curioso: *Français, encore un effort si vous voulez être républicains* (Franceses, un esfuerzo más si queréis ser republicanos). Pierre Klossowski [1] hace bien en subrayar que ese libelo demuestra a los revolucionarios que su república se basa en el asesinato del rey por derecho divino y que al guillotinar a Dios el 21 de enero de 1793 se impidieron para siempre la prescripción del crimen y la censura de los malos instintos. La monarquía, al mismo tiempo que a sí misma, mantenía la idea de Dios, que daba su fundamento a las leyes. La República se mantiene en pie por sí sola y las costumbres, sin ella, no deben obedecer órdenes. Por lo tanto, es dudoso que Sade, como pretende Klossowski, haya tenido el sentimiento profundo de un sacrilegio y que este horror casi religioso le haya conducido a las consecuencias que enuncia. Más bien contaba ya de antemano con sus consecuencias y luego advirtió el argumento adecuado para justificar la licencia absoluta de las costumbres que quería exigir al gobierno de su época. La lógica de las pasiones invierte el orden tradicional del razonamiento y coloca la conclusión antes de las premisas. Basta para convencerse de ello con considerar la admirable sucesión de sofismas con que Sade, en este texto, justifica la calumnia, el robo y el asesinato, y pide que sean tolerados en la ciudad nueva.

Sin embargo, es entonces cuando su pensamiento se hace más profundo. Niega, con una clarividencia excepcional en su época, la alianza presunta de la libertad y la virtud. La libertad, sobre todo cuando es el sueño del preso, no puede soportar límites. Es el crimen o no es ya la libertad. En este punto esencial nunca ha variado Sade. Este hombre, que no ha predicado sino contradicciones, no vuelve a encontrar una coherencia, y la más absoluta, sino en lo que concierne a la pena capital. Aficionado a las ejecuciones

[1] *Sade, mon prochain*. Éditions du Seuil.

refinadas, teórico del crimen sexual, nunca pudo soportar el crimen legal. "Mi detención nacional, con la guillotina a la vista, me ha hecho cien veces más daño que el que me habían hecho todas las Bastillas imaginables." De ese horror extrajo el valor para ser públicamente moderado durante el Terror y para intervenir generosamente en favor de una suegra que, no obstante, había hecho que le encerraran en la Bastilla. Algunos años después, Nodier debía resumir claramente, sin saberlo quizás, la posición obstinadamente defendida por Sade: "Matar a un hombre en el paroxismo de una pasión es cosa que se comprende. Que se haga matar a otro en la calma de una meditación seria y con el pretexto de un ministerio honorable, eso no se comprende". Se encuentra aquí una idea que será desarrollada todavía por Sade: quien mata debe pagar con la propia vida. Sade, como se ve, es más moral que nuestros contemporáneos.

Pero su odio a la pena de muerte no es, ante todo, sino el odio a los hombres que creen lo bastante en su virtud o en la de su causa para atreverse a castigar, y definitivamente, cuando ellos también son criminales. No se puede al mismo tiempo elegir el crimen para sí mismo y el castigo para los demás. Hay que abrir las prisiones o dar una prueba imposible de la propia virtud. Desde el momento en que se acepta el asesinato, aunque sea por una sola vez, hay que admitirlo universalmente. El criminal que obra según la naturaleza no puede, sin prevaricación, ponerse del lado de la ley. "Un esfuerzo más si queréis ser republicanos" quiere decir: "Aceptad la libertad del crimen, la única razonable, y entrad para siempre en la insurrección como se entra en la gracia". La sumisión total al mal desemboca entonces en una horrible ascesis que debía espantar a la república de las luces y de la bondad natural. Ésta, cuya primera revuelta, por una coincidencia significativa, había quemado el manuscrito de *Cent vingt journées de Sodome*, no podía dejar de denunciar esa libertad herética y metió de nuevo entre cuatro paredes a un secuaz tan comprometedor. Le daba, al mismo tiempo, la terrible ocasión de llevar más adelante su lógica sublevada.

La república universal pudo ser un sueño para Sade, pero nunca una tentación. En política, su verdadera posición es el cinismo. En su *Société des Amis du crime* se declara ostensiblemente en favor del gobierno y sus leyes, que, no

obstante, se dispone a violar. Así, los rufianes votan por el diputado conservador. El proyecto que medita supone la neutralidad benévola de la autoridad. La república del crimen no puede ser, provisionalmente al menos, universal. Debe aparentar que obedece a la ley. Sin embargo, en un mundo sin más regla que la del asesinato, bajo el cielo del crimen, en nombre de una naturaleza criminal, Sade no obedece en realidad sino a la ley incansable del deseo. Pero desear sin límites equivale también a aceptar que se sea deseado sin límites. La licencia para destruir supone que uno mismo puede ser destruido. Por lo tanto, habrá que luchar y dominar. La ley de este mundo no es otra cosa que la de la fuerza; su motor, la voluntad de dominio.

El amigo del crimen no respeta realmente sino dos clases de poderes: el fundado en el azar del nacimiento, que encuentra en su sociedad, y aquel al cual se eleva el oprimido cuando, a fuerza de perversidad, consigue igualar a los grandes señores libertinos, héroes ordinarios de Sade. Este pequeño grupo de poderosos, estos iniciados, saben que poseen todos los derechos. Quien duda, aunque sea un segundo, de ese temible privilegio, es arrojado inmediatamente del rebaño y se convierte en víctima. Se llega entonces a una especie de blanquismo moral en el que un grupito de hombres y mujeres, por el hecho de detentar un extraño saber, se colocan resueltamente por encima de una casta de esclavos. El único problema para ellos consiste en organizarse para ejercer, en su plenitud, unos derechos que tienen la magnitud aterradora del deseo.

No pueden esperar imponerse a todo el universo mientras el universo no haya aceptado la ley del crimen. Sade ni siquiera creyó que su nación consintiera el esfuerzo complementario que la haría "republicana". Pero si el crimen y el deseo no son la ley de todo el universo, si no reinan por lo menos en un territorio preciso, dejan de ser principio de unidad, para convertirse en fermentos de conflicto. No son la ley, y el hombre vuelve a la dispersión y al azar. Por lo tanto, hay que crear de pies a cabeza un mundo a la medida exacta de la nueva ley. La exigencia de unidad, burlada por la Creación, se satisface con toda la fuerza de un microcosmos. La ley del poder nunca tiene paciencia para conseguir el imperio del mundo. Tiene que delimitar

sin tardanza el terreno en que se ejerce, aunque haya que rodearlo con alambres de púa y miradores.

En Sade crea lugares cerrados, castillos de séxtuple cerco de murallas, de los que es imposible evadirse, y donde la sociedad del deseo y del crimen funciona sin tropiezos, según un reglamento implacable. La rebelión más desenfrenada, la reivindicación total de la libertad, termina con la esclavitud de la mayoría. La emancipación del hombre termina, para Sade, en esas casamatas del libertinaje en que una especie de oficina pública del vicio regula la vida y la muerte de los hombres y las mujeres que han entrado para siempre en el infierno de la necesidad. Su obra abunda en descripciones de esos lugares privilegiados en que, cada vez, los libertinos feudales, demostrando a las víctimas reunidas su impotencia y su servidumbre absolutas, repiten el discurso del duque de Blangis a la plebe de *Cent vingt journées de Sodome*: "Ya estáis muertos para el mundo".

Sade habitaba también la torre de la Libertad, pero en la Bastilla. La rebelión absoluta se esconde con él en una fortaleza sórdida de la que no pueden salir ni perseguidos ni perseguidores. Para fundar su libertad se ve obligado a organizar la necesidad absoluta. La libertad ilimitada del deseo significa la negación del prójimo y la supresión de la piedad. Hay que matar el corazón, esa "debilidad del espíritu"; el lugar cerrado y el reglamento se encargarán de hacerlo. El reglamento, que desempeña un papel esencial en los castillos fabulosos de Sade, consagra un universo de desconfianza. Ayuda a preverlo todo, a fin de que una ternura o una compasión imprevista no vengan a trastornar los planes del dulce placer. ¡Curioso placer, sin duda, que se ejerce por orden! "Se levantará todos los días a las diez de la mañana..." Pero hay que impedir que el goce degenere en apego. Hay que ponerlo entre paréntesis y endurecerlo. También es necesario que los objetos de goce no aparezcan nunca como personas. Si el hombre es "una especie de planta absolutamente material", no puede ser tratado sino como objeto, y como objeto de experiencia. En la república cercana de Sade sólo hay mecánica y mecánicos. El reglamento, modo de emplear la mecánica, da su lugar a todo. Estos conventos infames tienen su regla, significativamente copiada de la de las comunidades religiosas. El

libertino se entregará así a la confesión pública. Pero el indicio cambia: "Si su conducta es pura se le censura".

Sade, como era costumbre en su época, edifica así sociedades ideales. Pero a la inversa de su época, codifica la maldad natural del hombre. Construye meticulosamente la ciudad del poder y del odio, como precursor que es, hasta poner en cifras la libertad que ha conquistado. Resume entonces su filosofía en la fría contabilidad del crimen: "Asesinados antes del 1º de marzo: 10. Desde el 1º de marzo: 20. Suma anterior: 16. Total: 46". Es un precursor, sin duda, pero todavía modesto, como se ve.

Si todo parase en eso, Sade no merecería sino el interés que se presta a los precursores desconocidos. Pero una vez retirado el puente levadizo hay que vivir en el castillo. Por meticuloso que sea el reglamento, no consigue preverlo todo. Puede destruir, pero no crear. Los amos de estas comunidades torturadas no encontrarán en ellas la satisfacción que ansían. Sade evoca con frecuencia la "dulce costumbre del crimen". Nada hay aquí, sin embargo, que se parezca a la dulzura, sino más bien una ira de hombre encadenado. Se trata, en efecto, de gozar y el máximo de gozo coincide con el máximo de destrucción. Poseer lo que se mata, acoplarse con el sufrimiento, he ahí el instante de la libertad total hacia el cual se orienta toda la organización de los castillos. Pero desde el instante en que el crimen sexual suprime el objeto de la voluptuosidad, suprime la voluptuosidad que no existe sino en el momento preciso de la supresión. Entonces tiene que someterse otro objeto y matarlo de nuevo, luego otro más y a continuación la infinidad de todos los objetos posibles. Así se obtienen esas tristes acumulaciones de escenas eróticas y criminales cuya apariencia helada en las novelas de Sade, deja paradójicamente al lector el recuerdo de una castidad horrible.

¿Qué vendría a hacer en este universo el goce, la gran alegría florida de los cuerpos aquiescentes y cómplices? Se trata de una búsqueda imposible para evitar la desesperación y que termina, sin embargo, en desesperación; de una carrera de la servidumbre a la servidumbre, y de la prisión a la prisión. Si sólo la naturaleza es auténtica, si en la naturaleza sólo son legítimos el deseo y la destrucción, entonces el reino humano no basta para la sed de la sangre y hay que correr al aniquilamiento universal. Hay que hacerse, según

la fórmula de Sade, el verdugo de la naturaleza. Pero ni eso se obtiene tan fácilmente. Cuando se cierra la contabilidad, cuando todas las víctimas han sido exterminadas, los verdugos quedan frente a frente en el castillo solitario. Todavía les falta algo. Los cuerpos torturados vuelven por medio de sus elementos a la naturaleza, de la que renacerá la vida. El asesinato no ha terminado: "El asesino no priva sino de su primera vida al individuo que herimos; sería necesario poder arrancarle la segunda". Sade medita el atentado contra la creación: "Aborrezco la naturaleza... Querría trastornar sus planes, resistir su marcha, detener la rueda de los astros, revolver los globos que flotan en el espacio, destruir lo que la sirve, proteger lo que la perjudica; en una palabra, insultarla en sus obras, y no puedo conseguirlo". En vano se imagina un mecánico que pueda pulverizar el universo, pues sabe que la vida continuará en el polvo de los globos. El atentado contra la creación es imposible. No se puede destruir todo, pues queda siempre un resto. "No puedo conseguirlo." Ese universo implacable y helado se afloja de pronto en la atroz melancolía con la que, en fin, Sade nos conmueve cuando no quisiera hacerlo. "Cuando el crimen del amor no guarda ya proporción con nuestra intensidad, podríamos, quizás, atacar al sol, privar de él al universo o servirnos de él para abrasar al mundo, pero eso sería criminal..." Sí, sería criminal, aunque no el crimen definitivo. Hay que seguir adelante; los verdugos se están midiendo con la mirada.

Están solos, y una sola ley les rige, la del poder. Puesto que la aceptaron cuando eran los amos, no pueden recusarla si se vuelve contra ellos. Todo poder tiende a ser único y solitario. Hay que seguir matando: los amos se destruirán a su vez. Sade advierte esta consecuencia y no se echa atrás. Un curioso estoicismo del vicio ilumina un poco esos bajos fondos de la rebelión. No tratará de unirse al mundo de la ternura y de la aveniencia. No bajará el puente levadizo y aceptará el aniquilamiento personal. La fuerza desencadenada de la negación se une en su último extremo con una aceptación incondicional que no deja de tener grandeza. El amo acepta ser a su vez esclavo, y quizá hasta lo desea. "El patíbulo sería también para mí el trono de los placeres."

La mayor destrucción coincide entonces con la mayor

afirmación. Los amos se arrojan los unos sobre los otros y esta obra erigida a la gloria del libertinaje se encuentra "sembrada de cadáveres de libertinos heridos en la cumbre de su genio".[1] El más poderoso, el que sobreviva, será el solitario, el Único, cuya glorificación emprendió Sade; él mismo en definitiva. He aquí que reina por fin como amo y Dios. Pero en el instante de su mayor victoria se disipa el sueño. El Único se vuelve hacia el preso cuyas imaginaciones desmesuradas le han engendrado; se confunde con él. Está solo, en efecto, encarcelado en una Bastilla ensangrentada, enteramente construida alrededor de un goce todavía no satisfecho, pero en adelante sin objeto. Sólo ha triunfado en sueños, y esas decenas de volúmenes, atestados de atrocidades y de filosofía, resumen una ascesis desdichada, una marcha alucinante del no total al sí absoluto, un consentimiento en la muerte, en fin, que transfigura al asesinato de todo y de todos en suicidio colectivo.

Se ejecutó a Sade en efigie; del mismo modo, él sólo mató con la imaginación. Prometeo termina en Onán. Acabará su vida todavía preso, pero esta vez en un asilo, representando obras teatrales en un escenario provisional, entre alucinados. El sueño y la creación le proporcionaron un equivalente irrisorio de la satisfacción que el orden del mundo no le daba. El escritor, desde luego, nada tiene que negarse. Para él, por lo menos, los límites se derrumban y el deseo puede ir hasta el fin. En esto, Sade es el literato perfecto. Construyó una ficción para darse la ilusión de ser. Puso por encima de todo "el crimen moral al que se llega por escrito". Su mérito, indiscutible, consiste en haber ilustrado desde el principio, con la clarividencia desdichada de una ira acumulada, las consecuencias extremas de una lógica rebelde cuando ésta olvida, por lo menos, la verdad de sus orígenes. Estas consecuencias son la totalidad cerrada, el crimen universal, la aristocracia del cinismo y la voluntad de apocalipsis. Se las volverá a encontrar muchos años después de él. Pero habiéndolas saboreado, parece haberse ahogado en sus propios atolladeros y que se haya liberado solamente en la literatura. Curiosamente, es Sade quien orientó a la rebelión por los caminos del arte, en los que volverá a meterla el romanticismo más adelante. Será uno de

[1] Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*. Éditions du Minuit.

esos escritores de quienes dice: "su corrupción es tan peligrosa, tan activa, que sólo tienen por objeto al imprimir su terrible sistema extender más allá de sus vicios la suma de crímenes; no pueden hacer nada, pero sus malditos escritos los harán cometer, y esa dulce idea que llevan a la tumba les consuela de la obligación en que les pone la muerte de renunciar a lo que es". Su obra rebelde testimonia así su sed de supervivencia. Aunque la inmortalidad que desea es la de Caín, la desea por lo menos, y, a pesar de él, sirve como testimonio de lo más auténtico de la rebelión metafísica.

Por lo demás, su posteridad misma obliga a rendirle homenaje. No todos sus herederos son escritores. Seguramente, sufrió y murió para enardecer la imaginación de los barrios elegantes y de los cafés literarios. Pero eso no es todo. El éxito de Sade en nuestra época se explica por un sueño que comparte con la sensibilidad contemporánea: la reivindicación de la libertad total, y la deshumanización operada en frío por la inteligencia. La reducción del hombre a un objeto de experimento, el reglamento que precisa las relaciones de la voluntad de poder y del hombre-objeto, el campo cercado de esta monstruosa experiencia, son lecciones que los teóricos del poder volverán a encontrar cuando tengan que organizar la época de los esclavos.

Con dos siglos de anticipación, en una escala reducida, Sade exaltó las sociedades totalitarias en nombre de la libertad frenética que la rebelión no reclama en realidad. Con él comienzan realmente la historia y la tragedia contemporáneas. Él sólo creyó que una sociedad basada en la libertad del crimen debía coincidir con la libertad de costumbres, como si la servidumbre tuviese límites. Nuestra época se ha limitado a fundir curiosamente su sueño de república universal y su técnica de envilecimiento. Finalmente, lo que más odiaba, el asesinato legal, ha tomado por su cuenta los descubrimientos que él quería poner al servicio del asesinato por instinto. El crimen que él quería que fuese el fruto excepcional y delicioso del vicio desencadenado, no es ya al presente sino la triste costumbre de una virtud que se ha hecho policial. Tales son las sorpresas de la literatura.

LA REBELIÓN DE LOS PETIMETRES

Pero sigue siendo la hora de los literatos. El romanticismo, con su rebelión luciferina, sólo servirá verdaderamente a las aventuras de la imaginación. Como Sade, se separará de la rebelión antigua por la preferencia que concede al mal y al individuo. Al poner el acento en su fuerza de desafío y de rechazo, la rebelión, en este estadio, olvida su contenido positivo. Puesto que Dios reivindica el bien que hay en el hombre, hay que convertir ese bien en irrisión y elegir el mal. El odio a la muerte y la injusticia conducirá, pues, si no al ejercicio, por lo menos a la apología del mal y del asesinato.

La lucha de Satán y de la muerte en *El Paraíso perdido*, poema preferido por los románticos, simboliza este drama, pero tanto más profundamente por cuanto la muerte es (con el pecado) hija de Satán. Para combatir al mal, el rebelde, juzgándose inocente, renuncia al bien y engendra de nuevo el mal. El héroe romántico produce ante todo la confusión profunda, y por así decirlo, religiosa, del bien y del mal.[1] Este héroe es "fatal", porque la fatalidad confunde el bien y el mal sin que el hombre pueda defenderse. La fatalidad excluye los juicios de valor. Los reemplaza por un "así es" que lo excusa todo, salvo al Creador, único responsable de esa escandalosa situación de hecho. El héroe romántico es "fatal" también porque a medida que crece en fuerza y genio crece en él el poder del mal. Todo poder, todo exceso se cubre entonces con el "así es". La idea muy antigua de que el artista, el poeta en particular, es demoníaco halla una formulación provocadora en los románticos. Hay también en esta época un imperialismo del demonio que aspira a anexarle todo, hasta los genios de la ortodoxia. "Lo que hizo que Milton —observa Blake— escribiese con encogimiento cuando hablaba de los ángeles y de Dios, y con audacia cuando lo hacía de los demonios y el infierno, es que era un verdadero poeta, y del partido de los demonios, sin saberlo." El poeta, el genio, el hombre mismo, en su imagen más alta, exclama entonces al mismo tiempo que Satán: "¡Adiós esperanza; pero con la esperanza, adiós, temor, adiós, remordimientos!... Mal, sé mi bien". Es el grito de la inocencia ultrajada.

1 Tema dominante en William Blake, por ejemplo.

El héroe romántico se considera, pues, obligado a cometer el mal por nostalgia de un bien imposible. Satán se alza contra su creador porque éste ha empleado la fuerza para someterle. "Igualado en razón —dice el Satán de Milton—, se ha elevado sobre sus iguales por la fuerza." La violencia divina es condenada así explícitamente. El rebelde se alejará de ese Dios agresor e indigno [1], "lo qûe está más lejos de él es lo mejor", y reinará sobre todas las fuerzas hostiles al orden divino. El príncipe del mal no ha elegido su camino sino porque el bien es una noción precisa y utilizada por Dios para propósitos injustos. La inocencia misma irrita al rebelde en la medida en que supone una ceguera de cándido. Este "negro espíritu del mal que irrita a la inocencia" suscitará así una injusticia humana paralela a la injusticia divina. Puesto que la violencia está en la raíz de la creación, le responderá una violencia deliberada. El exceso de la desesperación aumenta todavía más las causas de la desesperación para llevar a la rebelión a ese estado de rencorosa atonía que sigue a la larga prueba de la injusticia y en la que desaparece definitivamente la distinción entre el bien y el mal. El Satán de Vigny

ne peut plus sentir le mal ni les bienfaits.
Il est même sans joie aux malheurs qu'il a faits.

(no puede sentir ya el mal ni los favores. Ni siquiera le producen alegría las desgracias que ha causado). Esto define el nihilismo y autoriza el homicidio.

El homicidio, en efecto, se va a hacer amable. Basta con comparar el Lucifer de los imagineros de la Edad Media con el Satán romántico. Un adolescente "joven, triste y encantador" (Vigny) reemplaza a la bestia cornuda. "Bello con una belleza que ignora la tierra" (Lermontov), solitario y poderoso, doliente y desdeñoso, oprime con negligencia. Pero su excusa es el dolor. "¿Quién se atrevería a envidiar —dice el Satán de Milton— al que el más alto puesto condena a la mayor parte de sufrimientos sin término?" Tantas injusticias sufridas, un dolor tan continuo, autorizan todos

1 "El Satán de Milton es moralmente muy superior a su Dios, como quien persevera a pesar de la adversidad y la fortuna, es superior a quien, en la fría certeza de un triunfo seguro, ejerce la más horrible venganza sobre sus enemigos." Herman Melville.

los excesos. El rebelde se toma, por lo tanto, algunas ventajas. Sin duda, el asesinato no se recomienda por sí mismo. Pero está inscrito dentro del valor, supremo para el romántico, del frenesí. El frenesí es el revés del tedio: Lorenzaccio sueña con Han de Islandia. Las sensibilidades exquisitas reclaman los furores elementales del bruto. El héroe byroniano, incapaz de amor, o capaz solamente de un amor imposible, sufre de *spleen*. Está solo, triste, su situación le agota. Si quiere sentirse vivir tiene que hacerlo en la terrible exaltación de una acción breve y devoradora. Amar lo que nunca se verá dos veces es amar en la llama y el grito para hundirse en seguida en el abismo. No se vive ya sino y para el instante, para

esa unión breve pero viva
de un corazón atormentado unido a la tormenta (Lermontov).

La amenaza mortal que se cierne sobre nuestra situación, lo esteriliza todo. Sólo el grito hace vivir; la exaltación hace las veces de la verdad. En este grado, el apocalipsis se convierte en un valor en el que todo se confunde, amor y muerte, conciencia y culpabilidad. En un universo desorbitado no existe ya otra vida que la de los abismos en los que, según Alfred Le Poittevin, van a rodar los humanos "temblando de ira y amando sus crímenes", para maldecir allí al Creador. La embriaguez frenética y, en el límite, el crimen bello agotan entonces en un segundo todo el sentido de una vida. Sin predicar propiamente el crimen, el romanticismo se dedica a ilustrar un movimiento profundo de reivindicación con las imágenes convencionales del proscripto, del buen presidiario, del bandido generoso. El melodrama sangriento y la novela negra triunfan. Con Pirexécourt son puestos en libertad, y con gastos mínimos, esos apetitos terribles del alma que otros satisfarán en los campos de exterminio. Sin duda, estas obras son también un desafío a la sociedad de la época. Pero, en su fuente viva, el romanticismo desafía ante todo a la ley moral y divina. He aquí por qué su imagen más original no es el revolucionario, sino, lógicamente, el petimetre.

Lógicamente, pues esta obstinación en el satanismo no puede justificarse sino con la afirmación repetida sin cesar de la injusticia y, en cierto modo, con su consolidación, el dolor, en este estadio, no parece aceptable sino con la con-

dición de que no tenga remedio. El rebelde elige la metafísica de lo peor, que se expresa en la literatura de condenación de la cual no hemos salido todavía. Pero se quiere a esas cadenas. Sin ellas habría que probar o ejercer el poder que después de todo no se está seguro de tener. Para terminar, uno se hace funcionario en Argelia, y Prometeo, con el mismo Borel, quiere cerrar las tabernas y reformar las costumbres de los colonos. Eso no quita: todo poeta, para ser recibido, debe entonces ser maldito.[1] Charles Lassailly, el mismo que proyectó una novela filosófica, *Robespierre et Jésus-Christ*, nunca se acuesta sin proferir, para sostenerse, algunas blasfemias fervientes. La rebelión se viste de duelo y se hace admirar en la escena. Mucho más que el culto del individuo, el romanticismo inaugura el culto del personaje. Entonces es cuando se muestra lógico. Al no esperar ya la regla o la unidad de Dios, obstinada en lanzarse contra un destino enemigo, impaciente por mantener todo lo que puede serlo todavía en un mundo dedicado a la muerte, la rebelión romántica busca una solución en la actitud. La actitud reúne en una unidad estética al hombre librado al azar y destruido por las violencias divinas. El ser que debe morir resplandece por lo menos antes de desaparecer, y este esplendor constituye su justificación. Éste es un punto fijo, el único que se puede oponer al rostro en adelante petrificado del Dios del odio. El rebelde inmóvil sostiene sin ceder la mirada de Dios. "Nada cambiará —dice Milton— este espíritu fijo, este altivo desdén nacido de la conciencia ofendida". Todo se mueve y corre a la nada, pero el humillado se obstina y mantiene por lo menos el orgullo. Un extravagante romántico, descubierto por Raymond Queneau, pretende que el objetivo de toda la vida intelectual consiste en llegar a ser Dios. Este romántico, en verdad, está un poco adelantado a su época. El objetivo no era entonces sino igualar a Dios y mantenerse a su nivel. No se le destruye, pero mediante un esfuerzo incesante, se le niega toda sumisión. El dandismo es una forma degradada de la ascesis.

El petimetre crea su propia unidad por medios estéticos. Pero es una estética de la singularidad y la negación. "Vivir

[1] Nuestra literatura se resiente de ello todavía: "Ya no hay poetas malditos", dice Malraux. Hay menos, pero los otros sienten escrúpulos.

y morir ante un espejo"; tal era, según Baudelaire, la divisa del petimetre. Es coherente, en efecto. El petimetre es por función un opositor. Sólo se mantiene el desafío. Hasta entonces la criatura recibía su coherencia del creador. Desde el momento en que se consagra su ruptura con él, se encuentra entregada a los instantes, a los días que pasan a la sensibilidad dispersa. Por lo tanto, tiene que volverse a tomar entre manos. El petimetre se reúne, se forja una unidad mediante la fuerza misma de la negación. Disipado como persona privada de regla, será coherente como personaje. Pero un personaje supone un público; el petimetre no puede asentarse sino oponiéndose. No puede asegurarse de su existencia sino volviéndola a encontrar en el rostro de los demás. Los demás son el espejo; espejo que se oscurece pronto, es cierto, pues la capacidad de atención del hombre es limitada. Debe ser despertada sin cesar, espoleada por la provocación. Por lo tanto, el petimetre se ve obligado a asombrar constantemente. Su vocación está en la singularidad, su perfeccionamiento en la puja. Siempre en ruptura, al margen, obliga a los otros a que lo creen negando sus valores. Juega su vida por no poder vivirla. La juega hasta la muerte, salvo en los instantes en que se halla solo y sin espejo. Para el petimetre estar solo equivale a no ser nada. Los románticos no han hablado tan magníficamente de la soledad sino porque ésta era su verdadero dolor, el que no se puede soportar. Su rebelión arraiga a un nivel profundo, pero desde el *Cleveland* del abate Prévost hasta los dadaístas, pasando por los frenéticos de 1830, Baudelaire y los decadentes de 1880, más de un siglo de rebelión se sacia a poca costa en las audacias de la "excentricidad". Si todos han sabido hablar del dolor es porque, desesperando de poder superarlo de otro modo que por medio de vanas parodias, sentían instintivamente que seguía siendo su única excusa y su verdadera nobleza.

Por eso es por lo que no fue Hugo, par de Francia, quien se hizo cargo de la herencia del romanticismo, sino Baudelaire y Lacenaire, poetas del crimen. "En este mundo todo rezuma el crimen —dice Baudelaire—, el diario, la pared y el rostro del hombre". Que este crimen, ley del mundo, por lo menos tome una figura distinguida. Lacenaire, el primero cronológicamente de los caballeros criminales, se dedica a ello efectivamente; Baudelaire tiene menos rigor,

pero posee genio. Creará el jardín del mal en el que el crimen no figurará sino como una especie más rara que las otras. El terror mismo se convertirá en fina sensación y objeto raro. "No solamente me consideraría dichoso siendo víctima, sino que no me disgustaría ser verdugo para *sentir* la revolución de ambas maneras". Hasta su conformismo tiene en Baudelaire el olor del crimen. Si elige a Maistre lo hace como maestro de pensamiento en la medida en que este conservador va hasta el extremo y centra su doctrina alrededor de la muerte y del verdugo. "El verdadero santo —finge pensar Baudelaire— es el que fustiga y mata a la gente por el bien de la gente". Será escuchado favorablemente. La raza de los verdaderos santos comienza a difundirse por la tierra para consagrar estas curiosas conclusiones de la rebelión. Pero Baudelaire, a pesar de su arsenal satánico, su gusto por Sade, y sus blasfemias, seguía siendo demasiado teólogo para ser un verdadero rebelde. Su verdadero drama, el que le ha convertido en el más grande poeta de su época, estaba en otra parte. Baudelaire no puede ser evocado aquí sino en la medida en que ha sido el teórico más profundo del dandismo y dado fórmulas definitivas a una de las conclusiones de la rebelión romántica.

El romanticismo demuestra, en efecto, que la rebelión tiene estrecha relación con el dandismo; una de sus direcciones es parecerlo. En sus formas convencionales; el dandismo confiesa la nostalgia de una moral. No es sino un honor degradado en pundonor. Pero inaugura al mismo tiempo una estética que reina todavía en nuestro mundo, la de las criaturas solitarias, rivales obstinados de un Dios al cual condenan. Desde el romanticismo la tarea del artista no consistirá solamente en crear un mundo, ni en exaltar la belleza por sí sola, sino también en definir una actitud. El artista se convierte entonces en modelo, se propone como ejemplo: el arte es su moral. Con él comienza la época de los directores de conciencia. Cuando los petimetres no se matan o no se vuelven locos, hacen carrera y se asientan con vistas a la posteridad. Hasta cuando gritan, como Vigny, que van a callarse, su silencio es ruidoso.

Pero en el seno del romanticismo mismo, la esterilidad de esta actitud se hace evidente a algunos rebeldes que proporcionan entonces un tipo de transición entre el

excéntrico (o Increíble) y nuestros aventureros revolucionarios. Entre el sobrino de Rameau y los "conquistadores" del siglo XX, Byron y Shelley luchan ya, aunque ostensiblemente, por la libertad. Se exponen también, pero de otra manera. La rebelión abandona poco a poco el mundo del parecer por el del hacer, en el que va a empeñarse enteramente. Los estudiantes franceses de 1830 y los decembristas rusos aparecerán entonces como las encarnaciones más puras de una rebelión primeramente solitaria y que busca luego, a través de los sacrificios, el camino de una reunión. Pero, inversamente, volverá a encontrarse en nuestros revolucionarios la afición al apocalipsis y a la vida frenética. El aparato de los procesos, el juego terrible del juez de instrucción y del acusado, la escenografía de los interrogatorios, dejan adivinar a veces una trágica complacencia en el viejo subterfugio por el cual el rebelde romántico, negando lo que era, se condenaba provisionalmente a la apariencia con la desdichada esperanza de conquistar un ser más profundo.

EL RECHAZO DE LA SALVACIÓN

Si bien el rebelde romántico exalta al individuo y al mal, no toma el partido de los hombres, sino solamente su propio partido. El dandismo, cualquiera que sea, es siempre un dandismo con relación a Dios. El individuo, como criatura, no puede oponerse sino al creador. Necesita a Dios, con quien mantiene una especie de fosca coquetería. Armand Hoog [1] tiene razón al decir que, a pesar del clima nietzscheano de esas obras, Dios no ha muerto todavía. La condenación misma, reivindicada a voz en grito, no es sino una buena jugarreta que se hace a Dios. Con Dostoievsky, por el contrario, la descripción de la rebelión va a dar un paso más. Iván Karamázov toma el partido de los hombres y pone el acento en su inocencia. Afirma que la condena a muerte que pesa sobre ellos es injusta. En su primer movimiento, por lo menos, lejos de abogar en favor del mal, aboga en favor de la justicia, a la que pone por encima de la divinidad. Por lo tanto no niega, en modo alguno, la

[1] *Les Petits Romantiques* (Cahiers du Sud).

existencia de Dios. Le refuta en nombre de un valor moral. La ambición del rebelde romántico consistía en hablar a Dios de igual a igual. El mal responde entonces al mal, la soberbia a la crueldad. El ideal de Vigny consiste, por ejemplo, en responder al silencio con el silencio. Sin duda, con ello trata de elevarse al nivel de Dios, y esto es ya blasfemia. Pero no se piensa en negar el poder ni el lugar de la divinidad. Esa blasfemia es reverente, pues toda blasfemia, finalmente, es participación en lo sagrado.

Con Iván, al contrario, cambia el tono. Dios es juzgado a su vez, y desde arriba. Si el mal es necesario para la creación divina, esta creación es inaceptable. Iván no apelará ya a ese Dios misterioso, sino a un principio más alto, que es la justicia. Inaugura la empresa esencial de la rebelión, que consiste en sustituir el reino de la gracia por el de la justicia. Al mismo tiempo, inicia el ataque contra el cristianismo. Los rebeldes románticos rompían con Dios mismo, como principio de odio. Iván niega explícitamente el misterio y, en consecuencia, a Dios como principio de amor. Sólo el amor puede hacernos ratificar la injusticia hecha a Marta, a los obreros de las diez horas, y más lejos todavía, hacer que se admita la muerte injustificable de los niños. "Si el sufrimiento de los niños —dice Iván— sirve para completar la suma de los dolores necesarios para la adquisición de la verdad, yo afirmo desde ahora que esta verdad no vale semejante precio". Iván niega la dependencia profunda que el cristianismo ha introducido entre el sufrimiento y la verdad. El grito más profundo de Iván, el que abre los abismos más trastornadores bajo los pies del rebelde, es el *aunque*: "Mi indignación subsistiría aunque Dios existiese, aunque el misterio ocultase una verdad, aunque el staretz Zósimo tuviese razón, Iván no aceptaría que esta verdad fuese pagada con el mal, el sufrimiento y la muerte infligida al inocente. Iván encarna la negación de la salvación. La fe lleva a la vida inmortal. Pero la fe supone la aceptación del misterio y del mal, la resignación a la injusticia. Aquel a quien el sufrimiento de los niños impide llegar a la fe no recibirá, por lo tanto, la vida inmortal. En estas condiciones, aunque existiese la vida inmortal, Iván la rechazaría. Rechaza ese negocio. No aceptaría la gracia sino incondicionalmente y por eso pone él mismo sus condiciones. La rebelión lo quiere todo o no quiere nada. "Toda la ciencia del mundo no vale las lágrimas de los niños". Iván no dice que no existe la verdad. Dice que si existe una verdad, sólo puede ser inaceptable. ¿Por qué? Porque es injusta. La lucha de la justicia contra la verdad se indica aquí por primera vez y ya nunca tendrá tregua. Iván, solitario, y por lo tanto moralista, se contentará con una especie de quijotismo metafísico. Pero pasarán algunos lustros y una inmensa conspiración política aspirará a hacer de la justicia la verdad.

Por añadidura, Iván encarna la negación de salvarse solo. Se solidariza con los condenados y, a causa de ellos, rechaza el cielo. En efecto, si creyese podría salvarse, pero otros se condenarían. El sufrimiento continuaría. No hay salvación posible para quien sufre verdadera compasión. Iván seguirá probando la sinrazón de Dios al rechazar doblemente la fe como se rechaza la injusticia y el privilegio. Un paso más y del *todo o nada* pasamos al *todos o nadie*.

Esta determinación extrema, y la actitud que supone, habrían bastado a los románticos. Pero Iván [1], aunque cede también al dandismo, vive realmente sus problemas, desgarrado entre el sí y el no. Desde este momento entra en la consecuencia. Si rechaza la inmortalidad, ¿qué le queda? La vida en lo que ésta tiene de elemental. Suprimido el sentido de la vida, queda todavía la vida. "Vivo —dice Iván— a pesar de la lógica", y añade: "Si no tuviese ya fe en la vida, si dudase de una mujer amada, del orden universal, y estuviese persuadido, por el contrario, de que todo no es sino un caos infernal y maldito, aun entonces, a pesar de todo, querría vivir". Iván vivirá, por lo tanto, y amará también "sin saber por qué". Pero vivir es también obrar. ¿En nombre de qué? Si no hay inmortalidad no hay recompensa ni castigo, ni bien ni mal. "Creo que no hay virtud sin inmortalidad". Y también: "Sé solamente que el sufrimiento existe, que no hay culpables, que todo se encadena, que todo pasa y se equilibra". Pero si no hay virtud no hay ya ley: "Todo está permitido".

En este "todo está permitido" comienza verdaderamente la historia del nihilismo contemporáneo. La rebelión romántica no iba tan lejos. Se limitaba a decir, en suma, que todo

1 Hay que recordar que Iván es, de cierta manera, Dostoievsky, más a gusto en este personaje que en Aliosha.

no estaba permitido, pero que ella se permitía, por insolencia, lo que estaba prohibido. Con los Karamázov, por el contrario, la lógica de la indignación va a volver a la rebelión contra sí misma y a arrojarla a una contradicción desesperada. La diferencia esencial consiste en que los románticos se conceden permisos de complacencia, en tanto que Iván se obligará a hacer el mal por coherencia. No se permitirá ser bueno. El nihilismo no es solamente desesperación y negación, sino sobre todo voluntad de desesperar y de negar. El mismo hombre que tomaba tan ferozmente el partido de la inocencia, que temblaba ante el sufrimiento de un niño, que quería ver "con sus ojos" a la cierva durmiendo junto al león y a la víctima abrazando al asesino, desde el momento en que niega la coherencia divina y trata de encontrar su propia regla reconoce la legitimidad del asesinato. Iván se rebela contra un Dios homicida, pero desde el instante en que razona su rebelión deduce la ley del homicidio. Si todo está permitido, puede matar a su padre, o por lo menos sufrir que le maten. Una larga reflexión sobre nuestra situación de condenados a muerte termina únicamente con la justificación del crimen. Iván, al mismo tiempo, odia la pena de muerte (relatando una ejecución, dice ferozmente: "Su cabeza cayó en nombre de la gracia divina") y admite, en principio, el crimen. Todas las indulgencias para el asesino, ninguna para el verdugo. Esta contradicción, en la que Sade vivía a gusto, estrangula, por el contrario, a Iván Karamázov.

En efecto, aparenta razonar como si la inmortalidad no existiese, cuando se ha limitado a decir que la rechazaría aunque existiese. Para protestar contra el mal y la muerte opta, pues, deliberadamente, por decir que la virtud no existe más que la inmortalidad y por dejar que maten a su padre. Acepta a sabiendas su dilema: ser virtuoso e ilógico, o lógico y criminal. Su doble, el diablo, tiene razón cuando le apunta: "Vas a realizar una acción virtuosa y, sin embargo, no crees en la virtud; eso es lo que te irrita y te atormenta". La pregunta que se hace por fin Iván, la que constituye el verdadero progreso de Dostoievsky hace realizar al espíritu de rebelión, es la única que nos interesa aquí: ¿se puede vivir y mantener la rebelión?

Iván deja adivinar su respuesta: no se puede vivir en la rebelión sino llevándola hasta el extremo. ¿Cuál es la extremidad de la rebelión metafísica? La revolución metafísica. El amo de este mundo, después de haber sido impugnado en su legitimidad, debe ser derribado. El hombre debe ocupar su lugar. "Como Dios y la inmortalidad no existen, al hombre nuevo se le permite convertirse en Dios". ¿Pero qué es ser Dios? Precisamente, reconocer que todo está permitido, negar toda ley que no sea la suya propia. Sin que sea necesario desarrollar los razonamientos intermediarios, se advierte así que convertirse en Dios es aceptar el crimen (idea favorita, también, de los intelectuales de Dostoievsky). El problema personal de Iván consiste, por lo tanto, en saber si será fiel a su lógica, y si, partiendo de una protesta indignada ante el sufrimiento inocente, aceptará el asesinato de su padre con la indiferencia de los hombres-dioses. Se conoce su solución: Iván dejará que maten a su padre. Demasiado profundo para contentarse con el parecer, demasiado sensible para obrar, se limitará a dejar hacer. Pero se volverá loco. El hombre que no comprendía cómo se podía amar al prójimo no comprende tampoco cómo se puede matar. Cogido entre una virtud injustificable y un crimen inaceptable, devorado por la compasión e incapaz de amar, solitario privado del cinismo caritativo, la contradicción matará a esa inteligencia soberana: "Tengo un espíritu terrestre —decía—. ¿Para qué querer comprender lo que no es de este mundo?" Pero él no vivía sino para lo que no es de este mundo, y este orgullo de absoluto le sacaba, precisamente, de la tierra, en la que nada amaba.

Este naufragio no impide, por lo demás, que, una vez planteado el problema tenga que seguir la consecuencia: la rebelión se halla en adelante en marcha hacia la acción. Dostoievsky indica ya este movimiento, con una intensidad profética, en la leyenda del Gran Inquisidor. Iván, finalmente, no separa a la creación de su creador. "No es a Dios a quien rechazo —dice—, sino a la creación". Dicho de otro modo, es a Dios padre, inseparable de lo que ha creado [1]. Su proyecto de usurpación sigue siendo, por lo tanto, completamente moral. No quiere reformar nada en la creación. Pero siendo la creación lo que es, saca de ella el derecho

[1] Iván acepta que maten a su padre, precisamente. Elige el atentado contra la naturaleza y la procreación. Ese padre es, por otra parte, infame. Entre Iván y el dios de Aliosha se desliza constantemente la figura repugnante del padre Karamázov.

a liberarse moralmente, y a los demás hombres con él. Por el contrario, desde el momento en que el espíritu de rebelión, aceptado el "todo está permitido" y el "todos o nadie", aspire a rehacer la creación para asegurar la realeza y la divinidad de los hombres, desde el momento en que la revolución metafísica se extienda de lo moral a lo político, comenzará una nueva empresa de alcance incalculable, nacida también, hay que hacerlo notar, del mismo nihilismo. Dostoievsky, profeta de la nueva religión, lo había previsto y anunciado: "Si Aliosha hubiese sacado en conclusión que no hay Dios ni inmortalidad, se habría hecho en seguida ateo y socialista. Pues el socialismo no es solamente la cuestión obrera: es, sobre todo, la cuestión de la torre de Babel, que se construye sin Dios, no para alcanzar los cielos de la tierra, sino para bajar los cielos hasta la tierra" [1].

Después de esto, Aliosha puede, en efecto, llamar a Iván, con ternura, "verdadero bobalicón". Éste procuraba únicamente el dominio de sí mismo y no lo conseguía. Vendrán otros, más serios, que, partiendo de la misma negación desesperada, exigirán el imperio del mundo. Son los Grandes Inquisidores que encarcelan a Cristo y que le dirán que su método no es el bueno, que la dicha universal no se puede obtener mediante la libertad inmediata para elegir entre el bien y el mal, sino mediante la dominación y la unificación del mundo. Primeramente hay que reinar y conquistar. El reino de los cielos vendrá, en efecto, a la tierra, pero en él reinarán los hombres, primeramente algunos de ellos, que serán los Césares, los primeros que han comprendido, y luego, con el tiempo, todos los demás. La unidad de la creación se hará por todos los medios, pues todo está permitido. El Gran Inquisidor está viejo y cansado, pues su ciencia es amarga. Sabe que los hombres son más perezosos que cobardes y que prefieren la paz y la muerte a la libertad para discenir el bien y el mal. Siente compasión, una compasión fría, por ese paso silencioso al que la historia desmiente sin cesar. Le obliga a hablar, a reconocer sus errores y legitimar, en un sentido, la empresa de los Inquisidores y los Césares. Pero el preso se calla. La empresa proseguirá sin él; lo matarán. La legitimidad vendrá al final de los tiempos, cuando el reino de los hombres está asegurado. La cosa sólo comienza, está lejos de haber terminado, y la tierra tendrá que sufrir mucho todavía, pero nosotros alcanzaremos nuestro objetivo, seremos Césares, y entonces pensaremos en la dicha universal.

[1] *Id.* "Estas cuestiones (Dios y la inmortalidad), son las mismas que las cuestiones socialistas, pero encaradas desde otro punto de vista."

Desde entonces el preso ha sido ejecutado; sólo reinan los Grandes Inquisidores que escuchan "el espíritu profundo, el espíritu de destrucción y de muerte". Los Grandes Inquisidores rechazan orgullosamente el pan del cielo y la libertad y ofrecen el pan de la tierra sin la libertad. "Desciende de la cruz y creeremos en ti", gritaban ya sus polizontes en el Gólgota. Pero él no descendió y hasta, en el momento más torturante de la agonía, se quejó a Dios porque le había abandonado. No existen, por lo tanto, más pruebas que la fe y el misterio, que los rebeldes rechazan y los Grandes Inquisidores escarnecen. Todo está permitido y los siglos del crimen se han preparado para este minuto de trastorno. Desde Pablo hasta Stalin, los Papas que han elegido al César han preparado el camino para los Césares que sólo se eligen a sí mismos. La unidad del mundo hecha sin Dios tratará en adelante de hacerse contra Dios.

Pero no hemos llegado a eso todavía. Por el momento, Iván no nos ofrece sino el rostro deshecho del rebelde en los abismos, incapaz de acción, desgarrado entre la idea de su inocencia y la voluntad del asesinato. Odia la pena de muerte porque es la imagen de la condición humana y, al mismo tiempo, marcha hacia el crimen. Por haber tomado el partido de los hombres recibe en suerte la soledad. Con él la rebelión de la razón termina en locura.

LA AFIRMACIÓN ABSOLUTA

Desde el instante en que el hombre somete a Dios al juicio moral, lo mata en sí mismo. ¿Pero cuál es, entonces, el fundamento de lo moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia, ¿pero la idea de justicia se comprende sin la idea de Dios? ¿No caemos entonces en la absurdidad? Es la absurdidad lo que Nietzsche encara de frente. Para rebasarla mejor la lleva al extremo: la moral es el último rostro de Dios que hay que destruir antes de reconstruir. Enton-

ces Dios no existe ya y no garantiza ya nuestro ser; el hombre debe decidirse a hacer para ser.

EL ÚNICO

Ya Stirner había querido destruir en el hombre, después de Dios mismo, toda idea de Dios. Pero, al contrario que Nietzsche, su nihilismo no queda satisfecho, Stirner ríe en el atolladero; Nietzsche se lanza contra las paredes. Desde 1845, fecha de aparición de *El Único y su propiedad*, Stirner comienza a hacer rancho aparte. El hombre que frecuentaba la Sociedad de los Emancipados con los jóvenes hegelianos de izquierda (entre ellos Marx), tenía una cuenta que saldar no solamente con Dios, sino también con el hombre de Feuerbach, el Espíritu de Hegel y su encarnación histórica, el Estado. Para él todos estos ídolos han nacido del mismo "mongolismo", la creencia en las ideas eternas. Pudo escribir, por lo tanto: "No he fundado mi causa en nada". El pecado es, ciertamente, un "azote mongol", pero también el derecho cuyos presidiarios somos. Dios es el enemigo; Stirner llega hasta donde es posible en la blasfemia ("digiere la hostia y quedas en paz"). Pero Dios no es sino una de las alienaciones del yo, o, más exactamente, de lo que yo soy. Sócrates, Jesús, Descartes, Hegel, todos los profetas y los filósofos, no han hecho siempre sino inventar nuevas maneras de enajenar lo que soy, este yo que Stirner quiere distinguir del Yo absoluto de Fichte reduciéndolo a lo más particular y fugitivo que tiene. "Los hombres no le nombran", es el Único.

La historia universal hasta Jesús no es, para Stirner, sino un largo esfuerzo para idea ·ar lo real. Este esfuerzo encarna en los pensamientos y los ritos de purificación de los antiguos. A partir de Jesús se alcanza el objetivo y comienza otro esfuerzo que consiste, por el contrario, en realizar lo ideal. La ira de la encarnación sucede a la purificación y devasta el mundo cada vez más a medida que el socialismo, heredero de Cristo, extiende su imperio. Pero la historia universal no es sino una larga ofensa al principio único que yo soy, principio viviente, concreto, principio de victoria al que se ha querido doblegar bajo el yugo de abstracciones sucesivas. Dios, el Estado, la sociedad, la humanidad. Para Stirner, la filantropía es un embaucamiento. Las filosofías ateas que culminan en el culto del Estado y del hombre no son ellas mismas sino "insurrecciones teológicas". "Nuestros ateos —dice Stirner— son verdaderamente personas piadosas". A todo lo largo de la historia sólo ha habido un culto, el de la eternidad. Este culto es mentira. Sólo es verdadero el Único, enemigo de lo eterno y, en verdad, de todo lo que no sirve a su deseo de dominación.

Con Stirner, el movimiento de negación que anima a la rebelión sumerge irremisiblemente todas las afirmaciones. Barre también los sucedáneos de lo divino de que está llena la conciencia moral, "El más allá exterior queda barrido —dice—, pero el más allá interior se ha convertido en un nuevo cielo". Aun la revolución, sobre todo la revolución, le repugna a este rebelde. Para ser revolucionario hay que creer en algo, cuando no hay nada en qué creer. "La Revolución (francesa) terminó en una reacción y esto muestra lo que era en *realidad* la Revolución". Ser esclavo de la humanidad no vale más que servir a Dios. Por lo demás, la fraternidad no es sino "la manera dominguera de ver de los comunistas"; durante la semana, los hermanos se convierten en esclavos. No hay, por lo tanto, para Stirner, sino una libertad, "mi poder", y una verdad, "el espléndido egoísmo de las estrellas".

En este desierto todo vuelve a florecer. "La significación formidable de un grito de alegría sin pensamiento no podía ser comprendida mientras duró la larga noche del pensamiento y de la fe". Esta noche toca a su fin y va a nacer un alba que no es la de las revoluciones, sino la de la insurrección. La insurrección es en sí misma una ascesis que rechaza todos los consuelos. El insurgente no se pondrá de acuerdo con los otros hombres sino en la medida y durante el tiempo en que el egoísmo de ellos coincida con el suyo propio. Su verdadera vida está en la soledad, donde saciará sin freno el ansia de ser que es su único ser.

El individualismo llega así a una cumbre. Es la negación de todo lo que niega al individuo y la glorificación de todo lo que le exalta y le sirve. ¿Qué es el bien, según Stirner? "Aquello que puedo usar". ¿A qué estoy legítimamente autorizado? "A todo aquello de que soy capaz". La rebelión vuelve a desembocar en la justificación del crimen. Stirner no sólo ha intentado esta justificación (a este respecto, su

descendencia directa se vuelve a encontrar en las formas terroristas de la anarquía), sino que, además, se ha embriagado visiblemente con las perspectivas que abría. "Romper con lo sagrado o, mejor, romper lo sagrado, puede generalizarse. No es una nueva revolución lo que se acerca, sino un crimen potente, orgulloso, sin respeto, sin vergüenza, sin conciencia, crece con el trueno en el horizonte ¿y no ves que el cielo, cargado con presentimientos, se oscurece y se calla?" Se siente aquí la alegría sombría de quienes hacen nacer apocalipsis en un desván. Nada puede frenar ya esta lógica amarga e imperiosa, como no sea un yo alzado contra todas las abstracciones, hecho él mismo abstracto e innombrable a fuerza de ser secuestrado y cortado de sus raíces. Ya no hay crímenes ni delitos, y, por lo tanto, ya no hay pecadores. Todos somos perfectos. Puesto que cada yo es, en sí mismo, fundamentalmente criminal respecto al Estado y al pueblo, sepamos reconocer que vivir es transgredir. A menos de que acepte la muerte tengo que aceptar el asesinato para ser único. Todavía timorato, Stirner precisa, por otra parte: "Matarlos, no martirizarlos".

Pero decretar la legitimidad del asesinato supone decretar la movilización y la guerra de los Únicos. El asesinato coincidirá así con una especie de suicidio colectivo. Stirner, que no lo confiesa o no lo ve, no retrocederá, sin embargo, ante ninguna destrucción. El espíritu de rebelión encuentra por fin una de sus satisfacciones más amargas en el caos. "Te sepultarán (a la nación alemana). Pronto te seguirán tus hermanas, las naciones; cuando todas hayan partido detrás de ti, la humanidad será enterrada y sobre su tumba, Yo, mi único amo por fin. Yo, su heredero, reiré". Así, sobre las ruinas del mundo, la risa desolada del individuo-rey ilustra la última victoria del espíritu de rebelión. Pero en este extremo ya nada es posible sino la muerte o la resurrección. Stirner, y con él todos los rebeldes nihilistas, corren a los confines, ebrios de destrucción. Después de lo cual, descubierto el desierto, hay que aprender a subsistir en él. Comienza la búsqueda agotadora de Nietzsche.

NIETZSCHE Y EL NIHILISMO

"Negamos a Dios, negamos la responsabilidad de Dios; solamente así liberaremos al mundo". Con Nietzsche, el nihilismo parece hacerse profético. Pero no se puede sacar de Nietzsche sino la crueldad baja y mediocre que él odiaba con todas sus fuerzas, mientras no se ponga en el primer plano de su obra, mucho antes que al profeta, al clínico. El carácter provisional, metódico, estratégico, en una palabra, de su pensamiento, no puede ser puesto en duda. En él el nihilismo, por primera vez, se hace consciente. Los cirujanos tienen en común con los profetas que piensan y operan en función del porvenir. Nietzsche no pensó nunca sino en función de un apocalipsis futuro, no para ensalzarlo, pues adivinaba el aspecto sórdido y calculador que ese apocalipsis tomaría al final, sino para evitarlo y transformarlo en renacimiento. Reconoció el nihilismo y lo examinó como un hecho clínico. Se decía el primer nihilista cabal de Europa. No por gusto, sino por disposición, y porque era demasiado grande para rechazar la herencia de su época. Diagnosticó en sí mismo y en los otros la imposibilidad de creer y la desaparición del fundamento primitivo de toda su fe, es decir, la creencia en la vida. El "¿se puede vivir en rebelión?" se convierte en el "¿se puede vivir sin creer en nada?" Su respuesta es positiva. Sí, si se hace de la falta de fe un método, si se lleva al nihilismo hasta sus últimas consecuencias y si, desembocando entonces en el desierto y confiando en lo que va a venir, se siente en ese mismo movimiento primitivo dolor y alegría.

En vez de la duda metódica ha practicado la negación metódica, la destrucción esmerada de todo lo que todavía se oculta en el nihilismo, la destrucción de los ídolos que disimulan la muerte de Dios. "Para elevar un santuario nuevo hay que destruir otro santuario; tal es la ley". Quien quiere ser creador en el bien y en el mal debe ante todo, según él, ser destructor y romper los valores. "Así, el supremo mal forma parte del supremo bien, pero el supremo bien es creador". Ha escrito, a su manera, el *Discurso del método* de su época, sin la libertad y la exactitud de ese siglo XVII francés que admiraba tanto, pero con la loca

lucidez que caracteriza al siglo XIX, siglo del genio, según él. Vamos a examinar este método de la rebelión [1].

Así, lo primero que hace Nietzsche es asentir a lo que sabe. El ateísmo, para él, dicho se está, es "constructivo y radical". La vocación superior de Nietzsche, si le creemos, consiste en provocar una especie de crisis y de detención decisiva en el problema del ateísmo. El mundo marcha a la aventura, no tiene finalidad. Dios es, por lo tanto, inútil, puesto que nada quiere. Si quisiera algo, y en eso se reconoce la formulación tradicional del problema del mal, tendría que asumir "una suma de dolor y de ilogismo que rebajaría el valor total del devenir". Se sabe que Nietzsche envidiaba públicamente a Stendhal su fórmula: "La única excusa de Dios es que no existe". Al estar privado de la voluntad divina, el mundo está privado igualmente de unidad y de finalidad. Por eso no se puede juzgar al mundo. Todo juicio de valor acerca de él lleva finalmente a la calumnia de la vida. Se juzga entonces lo que es por referencia a lo que debería ser, reino del cielo, ideas eternas o imperativo moral. Pero lo que debería ser no es; este mundo no puede ser juzgado en nombre de nada. "Las ventajas de esta época: nada es cierto, todo está permitido". Estas fórmulas, que repercuten en millares de otras, suntuosas o irónicas, bastan en todo caso para demostrar que Nietzsche acepta toda la carga del nihilismo y de la rebelión. En sus consideraciones, por lo demás pueriles, sobre "el adiestramiento y la selección", ha formulado también la lógica extrema del razonamiento nihilista: "Problema: ¿por qué medios se obtendría una forma rigurosa de gran nihilismo contagioso que enseñara y practicara con una conciencia enteramente científica la muerte voluntaria?"

Pero Nietzsche coloniza en provecho del nihilismo los valores que, tradicionalmente, fueron considerados como frenos del nihilismo. Principalmente, la moral. La conducta moral, tal como la ilustró Sócrates, o tal como la recomienda el cristianismo, es en sí misma un signo de decadencia. Quiere substituir al hombre de carne por un hombre reflejo. Condena el universo de las pasiones y los gritos en nombre

[1] Es evidentemente la última filosofía de Nietzche, desde 1880 hasta el hundimiento, la que nos ocupará aquí. Este capítulo puede ser considerado como un comentario de *La voluntad de dominio.*

de un mundo armonioso completamente imaginario. Si el nihilismo es la impotencia para creer, su síntoma más grave no se encuentra en el ateísmo, sino en la impotencia para creer lo que es, para ver lo que se hace, para vivir lo que se ofrece. Esta enfermedad está en la base de todo idealismo. La moral no tiene fe en el mundo. La verdadera moral, para Nietzsche, no se separa de la lucidez. Es severo con los "calumniadores del mundo" porque descubre en esa calumnia la vergonzosa inclinación a la evasión. La moral tradicional no es para él sino un caso especial de inmoralidad. "Es el bien —dice— el que necesita que lo justifiquen". Y también: "Un día se dejará de hacer el bien por razones morales".

La filosofía de Nietzsche gira, ciertamente, alrededor del problema de la rebelión. Exactamente, comienza, por ser una rebelión. Pero se siente el desplazamiento operado por Nietzsche. Con él, la rebelión parte del "Dios ha muerto", al que considera como un hecho establecido, y se vuelve contra todo lo que aspira a reemplazar falsamente a la divinidad desaparecida y deshonra a un mundo, sin duda sin dirección, pero que sigue siendo el único crisol de los dioses. Contrariamente a lo que piensan algunos de sus críticos cristianos, Nietzsche no ha concebido el proyecto de matar a Dios. Lo ha encontrado muerto en el alma de su época. Es el primero que ha comprendido la inmensidad del acontecimiento y decidido que esta rebelión del hombre no podía llevar a un renacimiento si no era dirigida. Cualquier otra actitud con respecto a ella, ya fuese el pesar o la complacencia, debía llevar al apocalipsis. Nietzsche no ha formulado, por lo tanto, una filosofía de la rebelión, sino que ha edificado una filosofía sobre la rebelión.

Si ataca al cristianismo en particular lo hace solamente como moral. Deja siempre intactos la persona de Jesús, por una parte, y los aspectos cínicos de la Iglesia, por la otra. Se sabe que admiraba a los jesuitas como conocedor. "En el fondo —escribe— sólo el Dios moral es refutado" [1]. Cristo, para Nietzsche como para Tolstoi, no es un rebelde. Lo esencial de su doctrina se resume en el asentimiento total,

[1] "Decís que es la descomposición espontánea de Dios, pero no es más que una muda; se despoja de su epidermis moral. Y le veréis reaparecer más allá del Bien y del Mal."

la no resistencia al mal. No hay que matar, ni siquiera para impedir que se mate, hay que aceptar al mundo tal como es, negarse a aumentar su desdicha, pero consentir en sufrir personalmente el mal que contiene. El reino de los cielos se halla inmediatamente a nuestro alcance. No es sino una disposición interior que nos permite poner nuestros actos en relación con estos principios y que puede darnos la beatitud inmediata. El mensaje de Cristo, según Nietzsche, es: no la fe, sino las obras. Desde entonces, la historia del cristianismo no es sino una larga traición a este mensaje. El Nuevo Testamento está ya corrompido y, desde Pablo hasta los Concilios, el servicio de la fe hace olvidar las obras.

¿Cuál es la corrupción profunda que el cristianismo agrega al mensaje de su maestro? La idea del juicio, ajena a la enseñanza de Cristo, y las nociones correlativas de castigo y recompensa. Desde ese instante la naturaleza se convierte en historia, e historia significativa; nace la idea de la totalidad humana. Desde la buena nueva hasta el juicio final de la humanidad no tiene otra tarea que la de ajustarse a los fines expresamente morales de un relato escrito de antemano. La única diferencia consiste en que los personajes, en el epílogo, se dividen por sí mismos en buenos y malos. En tanto que el único juicio de Cristo consiste en decir que el pecado natural no tiene importancia, el cristianismo histórico hará de toda la naturaleza la fuente del pecado. "¿Qué es lo que niega Cristo? Todo lo que lleva al presente el nombre de cristiano". El cristianismo cree luchar contra el nihilismo, porque da una dirección al mundo, pero él mismo es nihilista en la medida en que, imponiendo un sentido imaginario a la vida, impide que se descubra su verdadero sentido: "Toda la Iglesia es la piedra colocada sobre el sepulcro de un hombre-dios; trata, por la fuerza, de impedir que resucite". La conclusión paradójica, pero significativa, de Nietzsche es que Dios ha muerto a causa del cristianismo, en la medida en que éste ha secularizado lo sagrado. Se refiere aquí al cristianismo histórico y a "su duplicidad profunda y despreciable".

El mismo razonamiento hace Nietzsche ante el socialismo y todas las formas de humanitarismo. El socialismo no es sino un cristianismo degenerado. Mantiene, en efecto, esa creencia en la finalidad de la historia que traiciona a la vida y a la naturaleza, que substituye a los fines reales con fines ideales y contribuye a enervar las voluntades y las imaginaciones. El socialismo es nihilista, en el sentido en adelante preciso que confiere Nietzsche a esa palabra. El nihilista no es quien no cree en nada, sino quien no cree en lo que es. En ese sentido, todas las formas de socialismo son manifestaciones todavía degradadas de la decadencia cristiana. Para el cristianismo, recompensa y castigo suponían una historia. Pero, en virtud de una lógica inevitable, la historia entera termina por significar recompensa y castigo: ese día nace el mesianismo colectivista. Así, la igualdad de las almas ante Dios lleva, habiendo muerto Dios, a la igualdad simplemente. Nietzsche combate también las doctrinas socialistas como doctrinas morales. El nihilismo, ya se manifieste en la religión o en la predicación socialista, es el resultado lógico de nuestros valores llamados superiores. El espíritu libre destruirá esos valores, denunciando las ilusiones en que se basan, el regateo que suponen y el crimen que cometen al impedir que la inteligencia lúcida cumpla su misión: transformar el nihilismo pasivo en nihilismo activo.

En este mundo desembarazado de Dios y de los ídolos morales, el hombre se halla ahora solitario y sin amo. Nadie menos que Nietzsche, y en eso se distingue de los románticos, ha hecho creer que semejante libertad podía ser fácil. Esta salvaje liberación le ponía entre aquellos de los que él mismo ha dicho que sufren una nueva angustia y una nueva dicha. Pero, para comenzar, sólo la angustia grita: "¡Ay, concededme la locura, pues, la locura!... A menos de que esté por encima de la ley, soy el más réprobo de todos los réprobos". En efecto, quien no puede mantenerse por encima de la ley tiene que encontrar otra ley o la demencia. Desde el momento en que el hombre no cree ya en Dios, ni en la vida inmortal, se hace "responsable de todo lo que vive, de todo lo que, nacido del dolor, está destinado a sufrir de la vida". A él, y sólo a él, le corresponde encontrar el orden y la ley. Entonces comienza la época de los réprobos, la búsqueda agotadora de justificaciones, la nostalgia sin objeto, "la cuestión más dolorosa, más desgarradora, la del corazón que se pregunta: ¿dónde podría sentirme en mi elemento?"

Porque tenía un espíritu libre, Nietzsche sabía que la libertad del espíritu no es una comodidad, sino una grandeza

que se desea y se obtiene, de cuando en cuando, mediante una lucha agotadora. Sabía que cuando uno quiere mantenerse por encima de la ley corre el gran riesgo de descender por debajo de esa ley. Por eso comprendió que el espíritu no encontraba su verdadera emancipación sino en la aceptación de nuevos deberes. Lo esencial de su descubrimiento consiste en decir que si la ley eterna no es la libertad, la ausencia de ley es todavía menos. Si nada es cierto, si el mundo carece de regla, nada está prohibido; para prohibir una acción se necesita, en efecto, un valor y una finalidad. Pero, al mismo tiempo, nada está autorizado; se necesitan también un valor y una finalidad para elegir otra acción. La dominación absoluta de la ley no es la libertad, pero tampoco la absoluta disponibilidad. La suma de todos los posibles no forma la libertad, pero lo imposible es esclavitud. También el caos es una servidumbre. No hay libertad sino en un mundo en que lo que es posible se halla definido al mismo tiempo que lo que no lo es. Sin ley no hay libertad. Si el destino no está orientado por un valor superior, si el azar es rey, se trata de la marcha en las tinieblas, de la horrible libertad del ciego. Al término de la mayor liberación, Nietzsche elige, por lo tanto, la mayor dependencia. "Si no hacemos de la muerte de Dios un gran renunciamiento y una perpetua victoria sobre nosotros mismos, tendremos que pagar esa pérdida". Dicho de otro modo, con Nietzsche la rebelión desemboca en la ascesis. Una lógica más profunda reemplaza entonces al "si nada es cierto, todo está permitido" de Karamázov por un "si nada es cierto, nada está permitido". Negar que una sola cosa esté prohibida en este mundo equivale a renunciar a lo que está permitido. Allí donde nadie puede decir ya qué es negro y qué es blanco, la luz se extingue y la libertad se convierte en una prisión voluntaria.

Puede decirse que Nietzsche se lanza con una especie de alegría espantosa al callejón sin salida al que empuja metódicamente a su nihilismo. Su finalidad confesada es hacer insoportable la situación para el hombre de su época. La única esperanza parece consistir para él en llegar al extremo de la contradicción. Si entonces el hombre no quiere perecer entre los nudos que le ahogan, tendrá que cortarlos de un golpe y crear sus propios valores. La muerte de Dios no termina nada y no se puede vivir sino con la condición

de preparar una resurrección. "Cuando no se encuentra la grandeza en Dios —dice Nietzsche—, no se la encuentra en ninguna parte; hay que negarla o crearla". Negarla era la tarea del mundo que le rodeaba y que veía correr al suicidio. Crearla fue la tarea sobrehumana por la que quiso morir. Sabía, en efecto, que la creación no es posible sino en el extremo de la soledad y que el hombre no se decidiría a realizar ese esfuerzo vertiginoso sino en el caso de que, en la más extremada miseria del espíritu, tuviese que admitir ese gesto o morir. Nietzsche le grita, por lo tanto, que la tierra es su única verdad, a la que hay que ser fiel, y que de ella hay que vivir y hacer el medio de salvación. Pero le enseña al mismo tiempo que vivir en una tierra sin ley es imposible porque vivir supone, precisamente, una ley. ¿Cómo se puede vivir libre y sin ley? El hombre debe responder a este enigma bajo pena de muerte.

Nietzsche, por lo menos, no deja de hacerlo. Responde, y su respuesta está en el riesgo: Damocles nunca danza mejor que bajo la espada. Hay que aceptar lo inaceptable y que atenerse a lo insostenible. Desde el momento en que reconoce que el mundo no persigue fin alguno, Nietzsche propone que se admita su inocencia, se afirme que no se le juzgue pues no se le puede juzgar por intención alguna, y que se reemplacen, por consiguiente, todos los juicios de valor por un solo sí, una adhesión total y exaltada a este mundo. Así, de la desesperación absoluta surgirá la alegría infinita, de la servidumbre ciega la libertad despiadada. Ser libre es, justamente, abolir los fines. La inocencia del devenir, desde el momento que se la admite, simboliza el máximo de libertad. El espíritu libre ama lo que es necesario. El pensamiento profundo de Nietzsche es que la necesidad de los fenómenos, si es absoluta, sin grietas, no implica coacción de ninguna clase. La adhesión total a una necesidad total es su definición paradójica de la libertad. La pregunta "¿libre de qué?" es sustituida entonces por "¿libre para qué?" La libertad coincide con el heroísmo. Es la ascesis del gran hombre, "el arco más tenso que haya".

Esta aprobación superior, nacida de la abundancia y de la plenitud, es la afirmación sin restricciones del delito mismo y del sufrimiento, del mal y del asesinato, de todo lo problemático y extraño que tiene la existencia. Nace de una voluntad decidida de ser lo que se es en un mundo que sea

lo que es. "Considerarse a sí mismo como una fatalidad, no querer hacerse de otro modo que como se es..." La palabra está dicha. La ascesis nietzscheana, que parte del reconocimiento de la fatalidad, termina en una divinización de la fatalidad. El destino se hace tanto más adorable cuanto más implacable. El dios moral, la piedad y el amor son otros tantos enemigos de la fatalidad a la que tratan de compensar. Nietzsche no quiere rescate. La alegría del devenir es la alegría del aniquilamiento. Pero sólo el individuo se hunde. El movimiento de rebelión en el que el hombre reivindicaba su propio ser desaparece en la sumisión absoluta del individuo al devenir. El *amor fati* sustituye a lo que era un *odium fati*. "Todo individuo colabora con todo el ser cósmico, lo sepamos o no, lo queramos o no". El individuo se pierde así en el destino de la especie y el movimiento eterno de los mundos. "Todo lo que ha sido es eterno, el mar lo devuelve a la orilla".

Nietzsche vuelve entonces a los orígenes del pensamiento, a los presocráticos. Éstos suprimían las causas finales para dejar intacta la eternidad del principio que imaginaban. Sólo es eterna la fuerza que no tiene fin, el "Juego" de Heráclito. Todo el esfuerzo de Nietzsche consiste en demostrar la presencia de la ley en el devenir y del juego en la necesidad. "El niño es la inocencia y el olvido, un volver a empezar, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, el don sagrado de decir sí". El mundo es divino porque es gratuito. Por eso es por lo que solamente el arte, a causa de su igual gratuidad, es capaz de aprehenderlo. Ningún juicio da cuenta del mundo, pero el arte puede enseñarnos a repetirlo, como se repite el mundo a lo largo de retornos eternos. La mar primordial repite incansablemente en la misma playa las mismas palabras y rechaza a los mismos seres asombrados de vivir. Pero por lo menos para quien consiente en retornar y en que todo retorne, que se hace eco y eco exaltado, participa de la divinidad del mundo.

En efecto, mediante ese sesgo se introduce por fin la divinidad del hombre. El rebelde, que al principio niega a Dios, aspira luego a remplazarle. Pero el mensaje de Nietzsche es que el rebelde no se convierte en Dios sino renunciando a toda rebelión, hasta a la que produce a los dioses para corregir a este mundo. "Si hay un Dios, ¿cómo soportar no

serlo?" Hay un dios, en efecto, que es el mundo. Para participar de su divinidad basta con decir sí. "No rogar más, sino bendecir", y la tierra se cubrirá de hombres-dioses. Decir sí al mundo, repetirlo, es a la vez recrear al mundo y recrearse a sí mismo, es convertirse en el gran artista, el creador. El mensaje de Nietzsche se resume en la palabra creación, con el sentido ambiguo que ha tomado. Nietzsche no ha enlazado nunca sino el egoísmo y la dureza propios de todo creador. La transmutación de los valores consiste solamente en reemplazar el valor del juez por el de creador, el respeto y la pasión de lo que es. La divinidad sin inmortalidad define la libertad del creador. Dionisos, dios de la tierra, aúlla eternamente en el desmembramiento. Pero simboliza al mismo tiempo esa belleza trastornada que coincide con el dolor. Nietzsche creyó que decir sí a la tierra y a Dionisos era decir sí a sus sufrimientos. Aceptar todo, y la suprema contradicción, y el dolor al mismo tiempo, era reinar sobre todo. Nietzsche estaba dispuesto a pagar el precio debido por ese reino. Sólo la tierra, "grave y doliente", es verdadera. Sólo ella es la divinidad. Del mismo modo que Empédocles se precipitó en el Etna para ir a buscar la verdad donde está, en las entrañas de la tierra, así también Nietzsche proponía al hombre que se hundiera en el cosmos para encontrar su divinidad eterna y convertirse en Dionisos. *La voluntad de dominio* termina, como los *Pensées* de Pascal, a los que recuerda con tanta frecuencia, en una apuesta. El hombre no obtiene todavía la certidumbre, sino la voluntad de certidumbre, lo que no es lo mismo. También Nietzsche vaciló al llegar a ese extremo: "Esto es lo imperdonable en ti. Tienes los poderes y te niegas a firmar". Sin embargo debía firmar. Pero el nombre de Dionisos sólo inmortalizó las esquelas amorosas a Ariadna, que escribió estando loco.

En cierto sentido, la rebelión termina también en Nietzsche con la exaltación del mal. La diferencia consiste en que el mal no es ya un desquite. Es aceptado como uno de los aspectos posibles del bien y, más seguramente todavía, como una fatalidad. Se lo toma, por lo tanto, para superarlo y, por decirlo así, como un remedio. En el pensamiento de Nietzsche se trataba solamente de orgulloso consentimiento del alma ante lo que no puede evitar. Conocemos, no obs-

tante, su posteridad y la política que realizó ésta invocando la autoridad del que decía ser el último alemán antipolítico. Él se imaginaba tiranos artistas. Pero la tiranía es para los mediocres más natural que el arte. "Antes César Borgia que Parsifal", exclamaba. Ha habido Césares y Borgias, pero privados de la aristocracia del corazón que él atribuía a los grandes individuos del Renacimiento. En tanto que él pedía que el individuo se inclinase ante la eternidad de la especie y se hundiese en el gran ciclo del tiempo, se ha hecho de la raza un caso particular de la especie y se ha doblegado al individuo ante ese dios sórdido. La vida de que él hablaba con temor y estremecimiento ha sido degradada a una biología para uso doméstico. Una raza de señores incultos que balbucean la voluntad de dominio ha tomado finalmente por su cuenta la "deformidad antisemita" que él no dejó de despreciar.

Él creía en la valentía unida a la inteligencia, y a eso es a lo que llamaba fuerza. En su nombre, se ha vuelto a la valentía contra la inteligencia; y esta virtud, que él poseyó verdaderamente, se ha transformado así en su contraria: la violencia a ciegas. Él había confundido libertad y soledad, según la ley de un espíritu orgulloso. Su "soledad profunda de mediodía y medianoche" se ha perdido, no obstante, en la multitud mecanizada que al fin ha roto sobre Europa. Defensor del gusto clásico, de la ironía, de la frugal impertinencia, aristócrata que supo decir que aristocracia consiste en practicar la virtud sin preguntarse por qué, y que hay que dudar de un hombre que necesita razones para seguir siendo honrado, loco de rectitud ("esta rectitud convertida en instinto, en pasión"), servidor obstinado de esta "equidad suprema de la suprema inteligencia que tiene como enemigo mortal al fanatismo", su propio país, treinta y tres años después de su muerte, le erigió en maestro de la mentira y la violencia e hizo odiosas nociones y virtudes que su sacrificio había hecho admirables. En la historia de la inteligencia, con excepción de Marx, no tiene equivalente la aventura de Nietzsche; nunca terminaremos de reparar la injusticia que se le ha hecho. Se conocen, sin duda, filosofías que han sido traducidas y traicionadas en la historia. Pero hasta Nietzsche y el nacionalsocialismo nunca se había dado el caso de que todo un pensamiento esclarecido fuese ilustrado a los ojos del mundo por una ostentación de

mentiras y el espantoso amontonamiento de cadáveres en los campos de concentración. La predicación del superhombre que termina en la fabricación metódica de subhombres, es el hecho que se debe denunciar, sin duda, pero que también se debe interpretar. Si la última consecuencia del gran movimiento de rebelión de los siglos XIX y XX debía ser esta esclavitud despiadada, ¿no habría que volver la espalda a la rebelión y repetir el grito desesperado de Nietzsche a su época "Mi conciencia y la tuya no son ya la misma conciencia"?

Reconozcamos, ante todo, que siempre nos será imposible confundir a Nietzsche con Rosenberg. Debemos ser los abogados de Nietzsche. Él mismo dijo, denunciando de antemano a su impura descendencia: "Quien ha liberado a su espíritu, además debe purificarse". Pero la cuestión consiste, por lo menos, en saber si la liberación del espíritu, tal como él la concebía, no excluye la purificación. El movimiento mismo que termina en Nietzsche y que lo lleva tiene sus leyes y su lógica que, quizás, explican el sangriento disfraz con que se ha revestido su filosofía. ¿No hay nada en su obra que pueda ser utilizado en favor del asesinato definitivo? Los asesinos, a condición de negar el espíritu por la letra y hasta el espíritu que queda todavía en la letra, ¿no podían encontrar en él sus pretextos? Hay que responder afirmativamente. Desde el momento en que se descuida el aspecto metódico del pensamiento nietzscheano (y no es seguro que él mismo se haya atenido siempre a él) su lógica rebelde ya no conoce límites.

Se advertirá también que el asesinato no encuentra su justificación en la negación nietzscheana de los ídolos, sino en la adhesión frenética que corona la obra de Nietzsche. Decir sí a todo supone que se diga sí al asesinato. Por otra parte, hay dos maneras de admitir el asesinato. Si el esclavo dice sí a todo, dice sí a la existencia. Si el amo dice sí a todo, dice sí a la esclavitud y al dolor de los demás; he aquí al tirano y la glorificación del asesinato. "¿No es risible que se crea en una ley sagrada, inquebrantable, no mentirás, no matarás, en una existencia cuya característica es la mentira perpetua, el asesinato perpetuo?". En efecto, la rebelión metafísica, en su primer movimiento, era solamente la protesta contra la mentira y el crimen de la existencia. El sí nietzscheano, olvidado del no original, reniega de la rebelión mis-

ma, al mismo tiempo que reniega de la moral que rechaza al mundo tal como es. Nietzsche deseaba ansiosamente un César romano con el alma de Cristo. Era, en su espíritu, como admitir al mismo tiempo al esclavo y al amo. Pero, finalmente, admitir a ambos equivale a santificar al más fuerte de los dos, es decir, al amo. El César debía renunciar fatalmente a la dominación del espíritu para elegir el reino del hecho. "¿Cómo se puede sacar provecho del crimen?", se preguntaba Nietzsche, como buen profesor fiel a su método. El César debía responder: multiplicándolo. "Cuando los fines son grandes —escribió Nietzsche para desgracia suya— la humanidad utiliza otra medida y no juzga ya el crimen como tal, aunque emplee los medios más espantosos". Murió en 1900, al comenzar el siglo en que esta pretensión iba a hacerse mortal. En vano exclamó en la hora de la lucidez: "Es fácil hablar de actos inmorales de todas clases, ¿pero se tendrá fuerza para soportarlos? Por ejemplo, yo no podría tolerar el haber faltado a mi palabra o el haber matado: me consumiría durante más o menos tiempo, pero moriría a consecuencia de ello; tal sería mi suerte". Desde el momento en que se daba el asentimiento a la totalidad de la experiencia humana podían venir otros que, lejos de consumirse, se fortalecerían con la mentira y el asesinato. La responsabilidad de Nietzsche consiste en haber justificado, por razones superiores de método, aunque haya sido un instante, en el mediodía del pensamiento, ese derecho al deshonor del cual Dostoievsky decía ya que, cuando se les ofrece a los hombres, se está siempre seguro de verles abalanzarse sobre él. Pero su responsabilidad involuntaria es mayor todavía.

Nietzsche es, desde luego, lo que reconocía ser: la conciencia más aguda del nihilismo. El paso decisivo que hace dar al espíritu de rebelión consiste en hacerlo saltar de la negación de lo ideal a la secularización de lo ideal. Puesto que la salvación del hombre no está en Dios, debe estar en la tierra. Puesto que el mundo no tiene dirección, el hombre, desde el momento en que lo acepta, debe darle una, que lleva a una humanidad superior. Nietzsche reivindicaba la dirección del porvenir humano. "Va a tocarnos la tarea de gobernar a la tierra". Y en otra parte: "Se acerca el tiempo en que habría que luchar por la dominación de la tierra, y esa lucha se librará en nombre de los principios filosóficos."

Anunciaba así el siglo XX. Pero si lo anunciaba es porque había advertido la lógica interna del nihilismo y sabía que uno de sus resultados era el imperio. Con ello mismo preparaba ese imperio.

Hay libertad para el hombre sin dios, tal como lo imaginaba Nietzsche, es decir, solitario. Hay libertad al mediodía, cuando la rueda del mundo se detiene y el hombre dice que sí a lo que es. Pero lo que es deviene. Hay que admitir el devenir. La luz pasa y el eje del mundo se inclina. La historia se reanuda entonces, y en la historia hay que buscar la libertad; hay que decir que sí a la historia. El nietzscheísmo, teoría de la voluntad de dominio individual, estaba condenado a inscribirse en una voluntad de dominio total. No era nada sin el imperio del mundo. Nietzsche odiaba, sin duda, a los librepensadores y a los humanitarios. Tomaba las palabras "libertad del espíritu" en su sentido más extremado: la divinidad del espíritu individual. Pero no podía impedir que los librepensadores partiesen del mismo hecho histórico que él, la muerte de Dios, y que las consecuencias fuesen las mismas. Nietzsche vio muy bien que el humanismo no era sino un cristianismo privado de justificación superior, que conservaba las causas finales mientras rechazaba la primera causa. Pero no advirtió que las doctrinas de emancipación socialista debían tomar a su cargo, en virtud de una lógica inevitable del nihilismo, aquello con que él mismo había soñado: el superhombre.

La filosofía seculariza el ideal. Pero vienen los tiranos y secularizan en seguida las filosofías que les dan ese derecho. Nietzsche ya había adivinado esa colonización a propósito de Hegel, cuya originalidad, según él, consistió en inventar un panteísmo en el cual el mal, el error y el sufrimiento no pueden ya servir de argumento contra la divinidad. "Pero el Estado, las potencias establecidas han utilizado inmediatamente esta iniciativa grandiosa." Sin embargo, él mismo había imaginado un sistema donde el crimen ya no podía servir de argumento contra nada y donde el único valor residía en la divinidad del hombre. Esta iniciativa grandiosa exigía también que fuera utilizada. El nacionalsocialismo no es, a este respecto, sino un heredero pasajero, el resultado cascarrabias y espectacular del nihilismo. De otra manera, lógicos y ambiciosos serán los que, corrigiendo a Nietzsche con Marx, preferirían no decir que sí sino a la historia, y no

a toda la creación. El rebelde al que Nietzsche arrodillaba ante el cosmos se arrodillará en adelante ante la historia. ¿Qué tiene esto de sorprendente? Nietzsche, por lo menos en su teoría del superhombre, y Marx antes que él con la sociedad sin clases, reemplazan al más allá por el más tarde. En esto Nietzsche traicionaba a los griegos y a la enseñanza de Jesús que, según él, reemplazaban al más allá por el al instante. Marx como Nietzsche, pensaba estratégicamente y como él odiaba la virtud formal. Los dos rebeldes, que terminan igualmente con la adhesión a cierto aspecto de la realidad, van a fundirse en el marxismo-leninismo y a encarnarse en esta casta, de la que hablaba ya Nietzsche, que debía "reemplazar al sacerdote, al educador y al médico" La diferencia, esencial, consiste en que Nietzsche, a la espera del superhombre, proponía que se dijese que sí a lo que es, y Marx a lo que deviene. Para Marx, la naturaleza es lo que se subyuga para obedecer a la historia: para Nietzsche, aquello a que se obedece para subyugar a la historia. Es la diferencia del cristiano con respecto al griego. Nietzsche, por lo menos, previó lo que iba a suceder: "El socialismo moderno tiende a crear una forma de jesuitismo seglar, a hacer de todos los hombres instrumentos". Y también: "Lo que se desea es el bienestar... Por consiguiente, se marcha hacia una esclavitud espiritual como no se ha visto nunca... El cesarismo intelectual se cierne por encima de toda la actividad de los negociantes y los filósofos". Al pasar por el crisol de la filosofía nietzscheana la rebelión, en su pasión por la libertad, va a parar al cesarismo biológico o histórico. El no absoluto había llevado a Stirner a divinizar el crimen al mismo tiempo que al individuo. Pero el sí absoluto lleva a universalizar el asesinato al mismo tiempo que al hombre mismo. El marxismo-leninismo ha tomado realmente por su cuenta la voluntad de Nietzsche, por medio de la ignorancia de algunas verdades nietzscheanas. El gran rebelde crea entonces con sus propias manos, y para encerrarse en él, el reino implacable de la necesidad. Después de huir de la prisión de Dios, su primera preocupación será construir la prisión de la historia y de la razón, acabando así el enmascaramiento y la consagración de ese nihilismo que Nietzsche pretendía vencer.

LA POESÍA REBELDE

Si la rebelión metafísica rechaza el sí y se limita a negar absolutamente, se reduce a aparentar. Si se precipita en la adoración de lo que es, renunciando a discutir una parte de la realidad, se obliga a hacer pronto o tarde. Entre ambas cosas, Iván Karamázov representa, pero en un sentido doloroso, el dejar hacer. La poesía rebelde de fines del siglo XIX y comienzos del XX osciló constantemente entre esos dos extremos: la literatura y la voluntad de poder, lo irracional y lo racional, el sueño desesperado y la acción implacable. Por última vez esos poetas, y sobre todo los superrealistas, nos iluminan el camino que lleva del parecer al hacer por un atajo espectacular.

Hawthorne pudo escribir de Melville que, aunque era incrédulo, no sabía descansar en la incredulidad. Del mismo modo puede decirse de los poetas lanzados al asalto del cielo que, queriendo derribarlo todo, han afirmado al mismo tiempo su nostalgia desesperada de un orden. Mediante una última contradicción, han querido sacar la razón de la sinrazón y hacer de lo irracional un método. Estos grandes herederos del romanticismo han pretendido hacer ejemplar a la poesía y encontrar la verdadera vida en lo desgarrador que ella tenía. Han divinizado la blasfemia y transformado la poesía en experiencia y en un medio de acción. Hasta ellos, en efecto, quienes habían pretendido influir sobre el acontecimiento y sobre el hombre, por lo menos en Occidente, lo habían hecho en nombre de reglas racionales. Por el contrario, el superrealismo, después de Rimbaud, ha querido encontrar en la demencia y la subversión una regla de construcción. Rimbaud, con su obra y solamente con ella, había indicado el camino, pero de la manera fulgurante como la tempestad revela el borde de un camino. El superrealismo ha ahondado ese camino y codificado su marcación. Con sus exageraciones, así como con sus retrocesos, ha dado su última y suntuosa expresión a una teoría práctica de la rebelión irracional, al mismo tiempo que, por otro camino, el pensamiento rebelde fundaba el culto de la razón absoluta. Sus inspiradores, Lautréamont y Rimbaud, nos enseñan, en todo caso, por qué caminos el deseo irracional de parecer puede llevar al rebelde a las formas más liberticidas de la acción.

Lautréamont demuestra que el deseo de aparentar se disimula también en el rebelde tras la voluntad de trivialidad. En los dos casos, ya se engrandezca, ya se humille, el rebelde se ha alzado para que le reconozcan en su ser verdadero, quiere ser distinto del que es. Las blasfemias y el conformismo de Lautréamont ilustran igualmente esta desdichada contradicción que se resuelve en él en la voluntad de no ser nada. Lejos de que haya en ello palinodia, como se estima generalmente, el mismo delirio de aniquilamiento explica el llamamiento de Maldoror a la gran noche original y las trivialidades laboriosas de las *Poésies*.

Se comprende con Lautréamont que la rebelión es adolescente. Nuestros grandes terroristas de la bomba y de la poesía salen apenas de la infancia. Los cantos de Maldoror son el libro de un colegial casi genial; su patetismo nace, justamente, de las contradicciones de un corazón niño alzado contra la creación y contra sí mismo. Como el Rimbaud de las *Illuminations*, lanzado contra los límites del mundo, el poeta prefiere el apocalipsis y la destrucción antes que aceptar la regla imposible que le hace lo que es en el mundo tal como es.

"Yo me presento para defender al hombre", dice Lautréamont sin simplicidad. ¿Maldoror es, por lo tanto, el ángel de la piedad? Lo es de cierta manera, pues se compadece a sí mismo. ¿Por qué? Es lo que queda por descubrir. Pero la piedad burlada, ultrajada, inconfesable e inconfesada, lo llevará a extremos singulares. Maldoror, según sus propias palabras, ha recibido la vida como una herida y ha prohibido que el suicidio cure la cicatriz *(sic)*. Es, como Rimbaud, el que sufre y se ha rebelado; pero, retrocediendo misteriosamente hasta decir que se rebela contra lo que es, pone por delante la eterna coartada del insurgente: el amor a los hombres.

Sencillamente, el que se presenta para defender a los hombres escribe al mismo tiempo: "Muéstrame un hombre que sea bueno". Este movimiento perpetuo es el de la rebelión nihilista. Se rebela contra la injusticia hecha a uno mismo y al hombre. Pero en el instante de lucidez en que se advierte al mismo tiempo la legitimidad de esta rebelión y su impotencia, el furor de negación se extiende a aquello

mismo que se pretendía defender. Al no poder reparar la injusticia mediante la edificación de la justicia, se prefiere por lo menos ahogarla en una injusticia todavía más general que se confunde al fin con el aniquilamiento. "El mal que me habéis hecho es demasiado grande, demasiado grande el mal que yo os hecho hecho para que sea voluntario." Para no odiarse a sí mismo habría que declararse inocente, audacia siempre imposible para el hombre solo; lo que se lo impide es que se conoce. Por lo menos, se puede declarar que todos son inocentes, aunque se les trate como culpables. Entonces, Dios es el criminal.

Desde los románticos hasta Lautréamont no hay, por lo tanto, un progreso real sino en el tono. Lautréamont resucita una vez más, con algunos perfeccionamientos, la figura del Dios de Abraham y la imagen del rebelde luciferino. Pone a Dios "en un trono formado con excrementos humanos y oro", donde se sienta "con un orgullo idiota, el cuerpo cubierto con un sudario hecho con trapos no lavados, el que se intitula a sí mismo Creador". "El horrible Eterno tiene figura de víbora", "el bandido redondo" al que se ve "encender incendios en los que perecen los ancianos y los niños", rueda borracho por el arroyo, o busca en el burdel goces innobles. Dios no ha muerto, pero ha caído. Frente a la divinidad caída, Maldoror es pintado como un caballero convencional de capa negra. Es el Maldito. "No es necesario que los ojos sean testigos de la fealdad que el Ser supremo, con una sonrisa de odio poderosa, ha puesto en mí". Ha renegado de todo, "padre, madre, Providencia, amor, ideal, a fin de no pensar ya sino en él solo". Torturado por el orgullo, este héroe tiene todos los prestigios del petimetre metafísico: "Figura más que humana, triste como el universo, bella como el suicidio". Lo mismo que el rebelde romántico, desesperando de la justicia divina, Maldoror se decidirá por el mal. El programa consiste en hacer sufrir y en sufrir al hacerlo. Los *Chants* son verdaderas letanías del mal.

En este recodo ya no se defiende tampoco a la criatura. Por el contrario, "atacar por todos los medios al hombre, este animal salvaje, y al creador...", tal es el propósito anunciado de los *Chants*. Trastornado al pensar que tiene a Dios por enemigo, ebrio con la soledad potente de los grandes criminales ("yo solo contra la humanidad"), Maldoror va a lanzarse contra la creación y su autor. Los *Chants* exaltan

"la santidad del crimen", anuncian una serie creciente de "crímenes gloriosos", y la estrofa 20 del canto II hasta inicia una verdadera pedagogía del crimen y de la violencia.

Un ardor tan bello es convencional en esta época. No cuesta nada. La verdadera originalidad de Lautréamont está en otra parte[1]. Los románticos mantenían con precaución la oposición fatal entre la soledad humana y la indiferencia divina; las expresiones literarias de esta soledad eran el castillo aislado y el petimetre. Pero la obra de Lautréamont habla de un drama más profundo. Parece que esta soledad le haya sido insoportable y que, alzado contra la creación, haya querido destruir sus límites. Lejos de querer fortificar con torres almenadas al reino humano, ha querido confundir todos los reinos. Ha llevado la creación a los mares primitivos en los que la moral pierde su sentido al mismo tiempo que todos los problemas, entre ellos el espantoso, según él, de la inmortalidad del alma. No ha querido erigir una imagen espectacular del rebelde o del petimetre frente a la creación, sino confundir al hombre y al mundo en el mismo aniquilamiento. La ha emprendido con la frontera misma que separa al hombre del universo. La libertad total, la del crimen en particular, supone la destrucción de las fronteras humanas. No basta con entregar a la execración a todos los hombres y a sí mismo. Además hay que poner el reino humano al nivel de los reinos del instinto. En Lautréamont se encuentra ese rechazo de la conciencia racional, esa vuelta a lo elemental que constituye una de las características de las civilizaciones rebeladas contra ellas mismas. Ya no se trata de aparentar mediante un esfuerzo obstinado de la conciencia, sino de no seguir existiendo como conciencia.

Todas las criaturas de los *Chants* son anfibias, porque Maldoror niega la tierra y sus limitaciones. La flora consiste en algas y hierbas marinas. El castillo de Maldoror está en el agua. Su patria es el viejo océano. El océano, símbolo doble, es al mismo tiempo el lugar del aniquilamiento y de la reconciliación. Satisface, a su manera, la sed potente de las almas reducidas a despreciarse a ellas mismas y a las demás, la sed de no ser ya. Los *Chants* serían, por lo tanto, nuestras

[1] Establece la diferencia entre el canto I, publicado aparte, de un byronismo bastante trivial, y los siguientes cantos, en los que resplandece la retórica del monstruo. Maurice Blanchot ha visto bien la importancia de este corte.

Metamorfosis, donde la sonrisa antigua es sustituida por la risa de una boca cortada con navaja de afeitar, imagen de un humor frenético y rechinante. Este bestiario no puede ocultar todos los sentidos que se ha querido encontrar en él, pero revela, por lo menos, una voluntad de aniquilamiento que tiene su fuente en el centro más negro de la rebelión. El "embruteceos" pascaliano adquiere en él un sentido literal. Parecería que Lautréamont no pudo soportar la claridad fría e implacable en que hay que mantenerse para vivir. "Mi objetividad y un creador son demasiado para un cerebro". En consecuencia, prefirió reducir la vida, y su obra, al nado fulgurante de la jibia entre una nube de tinta. El hermoso pasaje en que Maldoror se acopla en alta mar a la tintorera "con un acoplamiento largo, casto y horrible"; el relato significativo, sobre todo, en que Maldoror, transformado en pulpo, ataca al Creador, son expresiones claras de una evasión fuera de las fronteras del ser y de un atentado convulsivo contra las leyes de la naturaleza.

Quienes se ven rechazados de la patria armoniosa en la que la justicia y la pasión se equilibran finalmente, prefieren todavía a la soledad los reinos amargos en que las palabras ya no tienen sentido, en que reinan la fuerza y el instinto de criaturas ciegas. Este desafío es al mismo tiempo una modificación. La lucha con el ángel del canto II termina con la derrota y la putrefacción del ángel. Cielo y tierra se reducen y se confunden entonces en los abismos líquidos de la vida primordial. Así, el hombre-tiburón de los *Chants* "no había adquirido el nuevo cambio de las extremidades de los brazos y las piernas sino como castigo expiatorio de algún crimen desconocido". Hay, en efecto, un crimen, o la ilusión de un crimen (¿es la homosexualidad?) en la vida mal conocida de Lautréamont. Ningún lector de los *Chants* puede dejar de pensar que a este libro le falta una *Confesión de Stavroguin*.

Por falta de confesión, hay que ver en las *Poésies* el redoblamiento de esta misteriosa voluntad de expiación. El movimiento propio de ciertas formas de rebelión, que consiste, como veremos, en restaurar la razón al término de la aventura irracional, en volver a encontrar el orden a fuerza de desorden y en cargarse voluntariamente con cadenas más pesadas todavía que aquellas de las que se ha querido librarse,

está dibujado en esta obra con tal voluntad de simplificación y tal cinismo que es necesario que esta conversión tenga un sentido. A los *Chants* que exaltan el no absoluto sucede una teoría del sí absoluto, a la rebelión despiadada el conformismo sin matices. Esto, en la lucidez. La mejor explicación de los *Chants* nos la dan, en efecto, las *Poésies*. "La desesperación que se nutre deliberadamente con estas fantasías conduce imperturbablemente al literato a la abrogación en masa de las leyes divinas y sociales, y a la maldad teórica y práctica". Las *Poésies* denuncian así "la culpabilidad de un escritor que rueda por las pendientes de la nada y se desprecia a sí mismo con gritos de alegría". Pero el único remedio que se aplica a ese mal es el conformismo metafísico: "Puesto que la poesía de la duda llega así a semejante punto de desesperación lúgubre y de maldad teórica, es radicalmente falsa; por esta razón se discute sus principios y no es necesario discutirlos" (carta a Darassé). Estas bellas razones resumen la moral del monacillo y del manual de instrucción militar. Pero el conformismo puede ser frenético y, por lo tanto, insólito. Cuando se ha exaltado la victoria del águila dañina sobre el dragón de la esperanza, se puede repetir obstinadamente que ya no se canta sino la esperanza, se puede escribir: "Con mi voz y mi solemnidad de los grandes días te recuerdo en mis hogares desiertos, gloriosa esperanza", aún hay que convencer. Consolar a la humanidad, tratarla como hermano, volver a Confucio, Buda, Sócrates y Jesucristo, "moralistas que recorrían las aldeas muriéndose de hambre" (lo que es históricamente aventurado), siguen siendo los proyectos de la desesperación. Así, en el corazón del vicio, la virtud y la vida ordenada huelen a nostalgia. Pues Lautréamont rechaza la oración y Cristo no es para él sino un moralista. Lo que propone, lo que se propone, más bien, es el agnosticismo y el cumplimiento del deber. Un programa tan bello supone, por desgracia, el abandono, la dulzura de los anocheceres, un corazón sin amargura, una reflexión moderada. Lautréamont conmueve cuando escribe de pronto: "No conozco más gracia que la de haber nacido". Pero se adivinan sus dientes apretados cuando añade: "Un espíritu imparcial la encuentra completa". No hay espíritu imparcial ante la vida y la muerte. El rebelde, con Lautréamont, huye al desierto. Pero este desierto del conformismo es tan lúgubre como un Harrar.

La inclinación a lo absoluto y el furor del aniquilamiento le esterilizan. Así como Maldoror quería la rebelión total, Lautréamont, por las mismas razones, decreta la trivialidad absoluta. El grito de la conciencia que trataba de ahogar en el océano primitivo, de confundir con los aullidos de la bestia, que en otro momento trataba de distraer con la adoración de las matemáticas, quiere ahogarlo ahora con la aplicación de un conformismo sombrío. El rebelde procura entonces hacerse sordo a ese llamamiento hacia el ser que yace también en el fondo de su rebelión. Se trata de no seguir siendo, bien sea negándose a ser lo que es, bien sea aceptando ser cualquier cosa [1]. En ambos casos se trata de una convención ilusa. La trivialidad es también una actitud.

El conformismo es una de las tentaciones nihilistas de la rebelión que domina gran parte de nuestra historia intelectual. Muestra, en todo caso, cómo el rebelde que pasa a la acción, si olvida sus orígenes se siente tentado por el conformismo más grande. Explica, por lo tanto, el siglo XX. Lautréamont, considerado corrientemente como el chantre de la rebelión pura, anuncia, por el contrario, la afición a la servidumbre intelectual que florece en nuestro mundo. Las *Poésies* no son sino el prólogo de un "libro futuro"; y todos sueñan con ese libro futuro, resultado ideal de la rebelión literaria. Pero hoy día se escribe contra Lautréamont por millares de ejemplares, cumpliendo órdenes oficiales. El genio, sin duda alguna, no se separa de la trivialidad. Pero no se trata de la trivialidad ajena, de la que se propone alcanzar inútilmente, y que alcanza al creador, cuando es necesario, por medio de la policía. Se trata, para el creador, de su propia trivialidad, que está completamente por crearse. Cada genio es a la vez extraño y trivial. No es nada si es solamente lo uno o lo otro. Deberíamos recordarlo en lo que concierne a la rebelión. Ésta tiene sus petimetres y sus criados, pero no reconoce a sus hijos legítimos.

SUPERREALISMO Y REVOLUCIÓN

Aquí apenas trataremos de Rimbaud. Sobre él se ha dicho todo, y más todavía, por desgracia. Precisaremos, sin embar-

1 Del mismo modo, Fantasio quiere ser ese burgués que pasa.

go, porque esta precisión concierne a nuestro tema, que Rimbaud no fue el poeta de la rebelión sino en su obra. Su vida, lejos de justificar el mito que suscitó, ilustra solamente —una lectura objetiva de las cartas escritas en Harrar basta para demostrarlo— un asentimiento al peor nihilismo. Rimbaud ha sido deificado por haber renunciado a su genio, como si ese renunciamiento supusiera una virtud sobrehumana. Aunque esto descalifica las coartadas de nuestros contemporáneos, hay que decir, por el contrario, que sólo el genio supone una virtud, no la renuncia al genio. La grandeza de Rimbaud no está en los primeros gritos de Charleville ni en las transacciones comerciales de Harrar. Se revela en el instante en que, dando a la rebelión el lenguaje más extrañamente justo que haya recibido nunca, dice a la vez su triunfo y su angustia, la vida ausente del mundo y el mundo inevitable, el grito hacia lo imposible y la realidad que se muestra áspera al abrazo, el rechazo de la moral y la nostalgia irresistible del deber. En ese momento en que, llevando en sí mismo la iluminación y el infierno, insultando y saludando a la belleza, hace de una contradicción irreductible un canto doble y alternado, es el poeta de la rebelión, y el más grande. No importa el orden en que fueron concebidas sus dos grandes obras. De todas maneras, hubo demasiado poco tiempo entre las dos concepciones, y todo artista sabe, con la certidumbre absoluta que nace de la experiencia de una vida, que Rimbaud produjo la *Saison* y las *Illuminations* al mismo tiempo. Aunque las haya escrito una después de otra, las sufrió en el mismo momento. Esta contradicción que le mataba era su verdadero genio.

¿Pero dónde está la virtud de quien se desvía de la contradicción y traiciona a su genio antes de haberlo sufrido hasta el fin? El silencio de Rimbaud no es para él una nueva manera de rebelarse. Por lo menos, ya no podemos afirmarlo después de la publicación de las cartas de Harrar. Sin duda, su metamorfosis es misteriosa. Pero hay también misterio en la trivialidad que sobreviene a esas jóvenes brillantes a las que el casamiento transforma en máquinas de hacer dinero y ganchillo. El mito construido alrededor de Rimbaud supone y afirma que nada era ya posible después de la *Saison en enfer*. ¿Pero qué es imposible para el poeta coronado de dones, para el creador inagotable? Después de *Moby Dick, El proceso, Zaratustra* y *Los poseídos*, ¿qué se puede imaginar? Sin embargo, después de ésas siguen naciendo grandes obras que enseñan y corrigen, testimonian lo más altivo que hay en el hombre y sólo terminan cuando muere el creador. ¿Quién no lamentará esa obra más grande que la *Saison*, de la que nos ha privado una renuncia?

¿Abisinia es, por lo menos, un convento, y fue Cristo quien cerró la boca de Rimbaud? Este Cristo sería entonces el que en nuestros días pone cátedra en las ventanillas de los bancos, si se juzga por esas cartas en las que el poeta maldito sólo habla de su dinero, que quiere ver "bien colocado" y "rentando regularmente" [1]. Quien cantaba en los suplicios, quien había injuriado a Dios y la belleza, quien se armaba contra la justicia y la esperanza, quien se oreaba gloriosamente con el aire del crimen, lo único que quiere es unirse con alguien que "tenga un porvenir". El mago, el vidente, el presidiario intratable sobre el que vuelve a cerrarse siempre la prisión, el hombre-rey en la tierra sin dioses, lleva constantemente ocho kilos de oro en un cinturón que le aprieta el vientre y del que se queja que le produce disentería. ¿Es éste el héroe mítico que se propone a tantos jóvenes que no escupen al mundo, pero que se morirían de vergüenza sólo con pensar en ese cinturón? Para mantener el mito hay que ignorar esas cartas decisivas. Se comprende que hayan sido tan poco comentadas. Son sacrílegas, como lo es a veces la verdad. Un poeta grande y admirable, el más grande de su época, un oráculo fulgurante: tal es Rimbaud. Pero no es el hombre-dios, el ejemplo bravío, el monje de la poesía que nos han querido presentar. El hombre no recuperó su grandeza sino en el lecho del hospital, en la hora del final difícil, en la que hasta la mediocridad del corazón se hace conmovedora: "¡Qué desdichado soy! ¡Qué desdichado soy, pues!... ¡Y tengo en mi poder dinero que ni siquiera puedo vigilar!" El gran grito de esas horas miserables devuelve, por fortuna, a Rimbaud a esa parte de la medida común que coincide involuntariamente con la grandeza: "¡No, no, ahora me rebelo contra la muerte!"

1 Es justo advertir que el tono de estas cartas puede explicarse por sus destinatarios. Pero en él no se siente el esfuerzo de la mentira. No hay una sola palabra en la que se revela el anterior Rimbaud.

El Rimbaud joven resucita ante el abismo, y con él la rebelión de los tiempos en que la imprecación contra la vida no era sino la desesperación de la muerte. Entonces es cuando el traficante burgués se une con el adolescente desgarrado que tanto hemos querido. Se une con él en el terror y el dolor amargo donde se encuentran finalmente los hombres que no han sabido saludar a la dicha. Sólo entonces comienzan su pasión y su verdad.

Por lo demás, Harrar estaba, en efecto, anunciado en la obra, pero bajo la forma de la renuncia última. "Lo mejor, un sueño muy ebrio sobre la arena". La pasión por el aniquilamiento, propia de todo rebelde, toma entonces la forma más común. El apocalipsis del crimen, simbolizado por Rimbaud en el príncipe que mata incansablemente a sus súbditos, y el largo desenfreno, son temas rebeldes que volverán a encontrar los superrealistas. Pero, finalmente, prevalece el anonadamiento nihilista; la lucha y el crimen mismo cansan al alma agotada. El vidente que, si así puede decirse, bebía para no olvidar, termina encontrando en la embriaguez el pesado sueño que conocen bien nuestros contemporáneos. Se duerme sobre la arena o en Adén. Y se asiente, no activa sino pasivamente, al orden del mundo, aunque ese orden sea degradante. El silencio de Rimbaud prepara también para el silencio del Imperio, que se cierne sobre los espíritus resignados a todo, salvo a luchar. Esta grande alma sometida de pronto al dinero anuncia otras exigencias, al principio desmesuradas, pero que luego se pondrán al servicio de las policías. No ser nada es el grito del espíritu cansado de sus propias rebeliones. Se trata entonces de un suicidio del espíritu menos respetable, después de todo, que el de los superrealistas y más preñado de consecuencias. El superrealismo, justamente, al término de este gran movimiento de rebelión no es significativo sino porque ha tratado de continuar al único Rimbaud que merece ternura. Tomando de la carta sobre el vidente y del método que ella supone la regla de una ascesis rebelde, ilustra esa lucha entre la voluntad de ser y el deseo de servidumbre, el no y el sí, que hemos vuelto a encontrar en todos los estadios de la rebelión. Por todas estas razones, más bien que repetir los comentarios incesantes que rodean a la obra de Rimbaud, parece preferible volverlo a encontrar y seguirlo en sus herederos.

Rebelión absoluta, insumisión total, sabotaje en regla, humor y culto de lo absurdo, el superrealismo, en su intención primera, se define como el proceso de todo, que se reanuda constantemente. El rechazo de todas las determinaciones es claro, preciso, provocador. "Somos especialistas de la revolución". El superrealismo, que, según Aragon, es una máquina para hacer zozobrar al espíritu, se forjó primeramente en el movimiento "dada", cuyos orígenes románticos y dandismo anémico hay que hacer notar[1]. La no-significación y la contradicción son cultivadas entonces por sí mismas. "Los verdaderos dadas están contra Dada. Todo el mundo es director de Dada". O también: "¿Qué está bien? ¿Qué es feo? ¿Qué es grande, fuerte, débil?... ¡No lo sé! ¡No lo sé!" Estos nihilistas de salón corrían, evidentemente, el peligro de abastecer como sirvientes a las ortodoxias más estrictas. Pero hay en el superrealismo algo más que ese no-conformismo de aparato: la herencia de Rimbaud, precisamente, que Breton resume así: "¿Debemos abandonar toda esperanza?"

Un gran llamamiento a la vida ausente se arma con un rechazo total del mundo presente, como dice bastante soberbiamente Breton: "Incapaz de tomar mi parte de la suerte que me toca, alcanzado en mi conciencia más alta por esta denegación de justicia, me guardo de adaptar mi existencia a las condiciones irrisorias de toda justicia de aquí abajo". El espíritu, según Breton, no puede afirmarse ni en la vida ni en el más allá. El superrealismo quiere responder a esa inquietud sin descanso. Es un "grito del espíritu que se vuelve contra sí mismo y está decidido a triturar desesperadamente esas trabas". Grita contra la muerte y "la duración irrisoria" de una condición precaria. El superrealismo se pone, por lo tanto, a las órdenes de la impaciencia. Vive en cierto estado de furor herido y, al mismo tiempo, en el rigor y la intransigencia altiva que suponen una moral. Desde sus orígenes, el superrealismo, evangelio del desorden, se ha visto en la obligación de crear un orden. Pero al principio sólo pensó en destruir, primeramente por medio de la poesía en el plano de la imprecación, y luego por medio de los martillos materiales. El proceso del mundo real

1 Jarry, uno de los maestros del dadaísmo, es la última encarnación, pero más singular que genial, del petimetre metafísico.

se ha convertido lógicamente en el proceso de la creación.

El antiteísmo superrealista es razonado y metódico. Se afirma ante todo en una idea de la no culpabilidad absoluta del hombre, al que conviene devolver "todo el poder que ha sido capaz de poner en la palabra Dios". Como en toda la historia de la rebelión, esta idea de la no culpabilidad absoluta, surgida de la desesperación, se ha transformado poco a poco en delirio de castigo. Los superrealisas, al mismo tiempo que ensalzaban la inocencia humana, creyeron que podían ensalzar el asesinato y el suicidio. Han hablado del suicidio como de una solución y Crevel, que consideraba esta solución como "la más verosímilmente justa y definitiva", se mató, como Rigaut y Vaché. Aragon ha podido estigmatizar más tarde a los charlatanes del suicidio, lo que no impide que celebrar el aniquilamiento y no precipitarse a él con los otros no honre a nadie. A este respecto, el superrealismo ha conservado las peores facilidades de la "literatura", de la que abominaba, y ha justificado el grito trastornador de Rigaut: "Todos vosotros sois poetas y yo estoy del lado de la muerte".

El superrealismo no se ha limitado a eso. Eligió como héroe a Violette Nozière, o sea al criminal anónimo de derecho común, afirmando así, ante el crimen mismo, la inocencia de la criatura. Pero también se ha atrevido a decir, y ésta es la frase que debe lamentar André Breton desde 1933, que el acto superrealista más sencillo consistía en salir a la calle empuñando un revólver y disparar al azar contra la multitud. Quien rechaza toda determinación que no sea la del individuo y su deseo, toda primacía que no sea la de lo inconsciente, tiene, en efecto, que rebelarse al mismo tiempo contra la sociedad y la razón. La teoría del acto gratuito corona la reivindicación de la libertad absoluta. No importa que, para terminar, esa libertad se resuma en la soledad que define Jarry: "Cuando me haya apoderado de todo el dinero, mataré a todos y me iré". Lo esencial es negar todas las trabas y que triunfe lo irracional. ¿Qué significa, en efecto, esta apología del asesinato sino que, en un mundo sin significación y sin honor, sólo es legítimo el deseo de ser en todas sus formas? El impulso de la vida, el empujón de lo inconsciente, el grito de lo irracional son las únicas verdades puras que hay que favorecer. Todo lo que se opone al deseo, y principalmente la sociedad, debe ser

por lo tanto destruido sin piedad. Se comprende, pues, la observación de André Breton a propósito de Sade: "Ciertamente, el hombre ya no consiente en unirse a la naturaleza sino en el crimen; quedaría por saber si no se trata también de una de las maneras de amar más locas e indiscutibles". Se advierte que se trata del amor sin objeto, que es el de las almas desgarradas. Pero este amor vacío y ávido, esta locura de posesión es, precisamente, lo que la sociedad entorpece de manera inevitable. Por eso es por lo que Breton, quien soporta todavía el inconveniente de esas declaraciones, ha podido hacer el elogio de la traición y declarar (lo que los superrealistas han tratado de probar) que la violencia es el único modo de expresión.

Pero la sociedad no sólo se compone de personas. Es también una institución. Demasiado bien nacidos para matar a todo el mundo, los superrealistas, en virtud de la lógica misma de su actitud, llegaron a percatarse de que para liberar al deseo había que deshacer primeramente la sociedad. Decidieron servir a la revolución de su época. De Walpole y Sade, en virtud de una coherencia que constituye el tema de este ensayo, los superrealistas se pasaron a Helvecio y Marx. Pero bien se advierte que no es el estudio del marxismo lo que les llevó a la revolución. Por el contrario, el superrealismo se esforzará incesantemente por conciliar con el marxismo las exigencias que lo han llevado a la revolución [1]. Puede decirse sin paradoja que los superrealistas pasaron al marxismo a causa de lo que más detestan en él al presente. Cuando se conoce el fondo y la nobleza de su exigencia y se ha compartido el mismo desgarramiento, se vacila en recordar a André Breton que su movimiento sentó como principios el establecimiento de una "autoridad inexorable" y de una dictadura, el fanatismo político, el rechazo de la libre discusión y la necesidad de la pena de muerte. Sorprende también el extraño vocabulario de esa época ("sabotaje", "denunciador", etc.), que es el de la revolución policial. Pero estos frenéticos querían una "revolución cualquiera", cualquier cosa que les sacase del mundo de tenderos y compromisos en que se veían obligados a vivir. Como no podían conseguir lo mejor, preferían lo peor. En eso eran

[1] Podían contarse con los dedos de la mano los comunistas que han ido a la revolución mediante el estudio del marxismo. Primeramente se convierten, y luego leen las Escrituras y los Padres.

nihilistas. No se daban cuenta de que aquellos de entre ellos que en adelante iban a permanecer fieles al marxismo serían fieles al mismo tiempo a su nihilismo primero. La verdadera destrucción del lenguaje, que el superrealismo ha deseado con tanta obstinación, no consiste en la incoherencia o el automatismo, sino en el santo y seña. Por mucho que Aragon haya comenzado con una denuncia de la "deshonrosa actitud pragmática", en ella es donde ha encontrado finalmente la liberación total de la moral, aunque esa liberación haya coincidido con otra servidumbre. El superrealista que entonces reflexionaba más profundamente en este problema, Pierre Naville, buscando el denominador común a la acción revolucionaria y la acción superrealista, lo localizaba, con hondura, en el pesimismo, es decir, en "el propósito de acompañar al hombre a su pérdida y de no descuidar nada para que esa pérdida sea útil". Esta mezcla de agustinismo y maquiavelismo define, en efecto, a la revolución del siglo XX; no puede dar una expresión más audaz al nihilismo de la época. Los renegados del superrealismo han sido fieles al nihilismo en la mayoría de sus principios. De cierta manera, querían morir. Si André Breton y algunos otros se han separado finalmente del marxismo es porque había en ellos algo más que el nihilismo, una segunda fidelidad a lo más puro que hay en los orígenes de la rebelión: no querían morir.

Es cierto que los superrealistas han querido profesar el materialismo. "En el origen de la rebelión del acorazado *Potemkin* nos complace reconocer este terrible trozo de carne". Pero no hay en ellos, como en los marxistas, una amistad, ni siquiera intelectual, por ese trozo de carne. La carroña simboliza únicamente al mundo real que hace que nazca, en efecto, la rebelión, pero contra él. No explica nada aunque justifique todo. Para los superrealistas, la revolución no era un fin que se realiza día a día en la acción, sino un mito absoluto y consolador. Era: "la vida verdadera, como el amor" de que hablaba Eluard, quien no se imaginaba entonces que su amigo Kalandra iba a morir a causa de esa vida. Querían el "comunismo del genio" y no el otro. Estos curiosos marxistas se declaraban en insurrección contra la historia y celebraban al individuo heroico. "La historia se rige por leyes que condicionan la cobardía de los individuos". André Breton quería, al mismo tiempo, la revolución y el

amor, que son incompatibles. La revolución consiste en amar a un hombre que no existe todavía. Pero quien ama a un ser vivo, si lo ama verdaderamente, sólo puede aceptar la muerte por él. En realidad, la revolución no era para André Breton sino un caso particular de la rebelión, en tanto que para los marxistas y, en general, para todo pensamiento político, sólo lo contrario es cierto. Breton no trataba de realizar, mediante la acción, la ciudad feliz que debía coronar la historia. Una de las tesis fundamentales del superrealismo es, en efecto, que no hay salvación. La ventaja de la revolución no consistía en dar a los hombres la dicha, "el abominable bienestar terrestre". Por el contrario, según Breton, debía purificar e iluminar su condición trágica. La revolución mundial y los terribles sacrificios que supone sólo debían traer consigo un beneficio: "impedir que la inestabilidad enteramente artificial de la condición social vele la inestabilidad real de la condición humana". Simplemente, para Breton, este progreso era desmesurado, lo que equivale a decir que la revolución debía ser puesta al servicio de la ascesis interior mediante la cual cada hombre puede trasfigurar lo real en maravilloso, "desquite brillante de la imaginación del hombre". En André Breton lo maravilloso ocupa el lugar que en Hegel ocupa lo racional. Por lo tanto, no se puede soñar con una oposición más completa a la filosofía política del marxismo. Las largas vacilaciones de los que Artaud llamaba los Amiel de la revolución se explican sin dificultad. Los superrealistas eran más diferentes de Marx que los reaccionarios como Joseph de Maistre, por ejemplo. Éstos utilizan la tragedia de la existencia para desechar la revolución, es decir, para mantener una situación histórica. Los marxistas la utilizan para legitimar la revolución, es decir, para crear otra situación histórica. Ambos ponen a la tragedia humana al servicio de sus fines pragmáticos. Breton utilizaba a la revolución para consumar la tragedia y de hecho, a pesar del título de su revista, ponía a la revolución al servicio de la aventura superrealista.

La ruptura definitiva se explica, finalmente, si se piensa que el marxismo exigía la sumisión de lo irracional, en tanto que los superrealistas se habían levantado para defender lo irracional hasta la muerte. El marxismo tendía a la conquista de la totalidad, y el superrealismo, como toda experiencia espiritual, a la unidad. La totalidad puede exigir

la sumisión de lo irracional si lo racional basta para conquistar el imperio del mundo. Pero el deseo de unidad es más exigente. No le basta con que todo sea racional. Quiere, sobre todo, que lo racional y lo irracional se reconcilien al mismo nivel. No hay unidad que suponga una mutilación.

Para André Breton, la totalidad no podía ser sino una etapa, necesaria quizá, pero seguramente insuficiente, en el camino de la unidad. Volvemos a encontrar aquí el tema del Todo o Nada. El superrealismo tiende a lo universal, y el reproche curioso, pero profundo, que Breton hace a Marx consiste, precisamente, en decir que éste no es universal. Los superrealistas querían conciliar el "transformar el mundo" de Marx con el "cambiar la vida" de Rimbaud. Pero el primero lleva a conquistar la totalidad del mundo y el segundo a conquistar la unidad de la vida. Toda totalidad, paradójicamente, es restrictiva. Por fin, las dos fórmulas han dividido al grupo. Al elegir a Rimbaud, Breton demostró que el superrealismo no era acción, sino ascesis y experiencia espiritual. Volvió a poner en el primer plano lo que constituye la originalidad profunda de su movimiento y por lo que es tan precioso para una reflexión sobre la rebelión: la restauración de lo sagrado y la conquista de la unidad. Cuanto más profundizó esta originalidad, tanto más irremediablemente se separó de sus compañeros políticos, al mismo tiempo que de algunas de sus primeras postulaciones.

André Breton nunca ha variado, en efecto, en su reivindicación de lo superreal, fusión del sueño y de la realidad, sublimación de la vieja contradicción entre lo ideal y lo real. Se conoce la solución superrealista: la irracionalidad concreta, el azar objetivo. La poesía es una conquista, y la única posible, del "punto supremo". "Cierto punto del espíritu desde el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro... dejan de ser percibidos contradictoriamente". ¿Qué es, por lo tanto, ese punto supremo que debe marcar "el aborto colosal del sistema hegeliano"? Es la búsqueda de la cumbre-abismo, corriente en los místicos. En verdad, se trata de un misticismo sin Dios, que aplaca e ilustra la sed de absoluto del rebelde. El enemigo esencial del superrealismo es el racionalismo. El pensamiento de Breton ofrece, por otra parte, el curioso espectáculo de un pensamiento occidental en el que el principio de analogía es favorecido incesantemente en detrimento de los principios de identidad y de contradicción. Justamente, se trata de fundir las contradicciones en el fuego del deseo y del amor, y de derribar los muros de la muerte. La magia, las civilizaciones primitivas o ingenuas, la alquimia, la retórica de las flores de fuego o de las noches blancas, son otras tantas épocas maravillosas en el camino de la unidad y de la piedra filosofal. Si el superrealismo no ha cambiado al mundo, le ha proporcionado algunos mitos extraños que justifican en parte a Nietzsche cuando anunciaba el retorno de los griegos. En parte solamente, pues se trata de la Grecia de la sombra, la de los misterios y los dioses negros. Finalmente, así como la experiencia de Nietzsche culminaba en la aceptación del mediodía, la del superrealismo culmina en la exaltación de la medianoche, el culto angustiado y obstinado de la tempestad. Breton, según sus propias palabras, ha comprendido que, a pesar de todo, había que contar con la vida. Pero su adhesión no podía ser la de la plena luz que necesitamos. "Hay demasiado norte en mí —ha dicho— para que sea el hombre de la plena adhesión".

Sin embargo, ha hecho que disminuya, contra sí mismo, con frecuencia, la parte de la negación y dado a luz la reivindicación positiva de la rebelión. Ha elegido el rigor más bien que el silencio, y ha querido solamente la "intimación moral" que, según Bataille, animaba al primer superrealismo: "Sustituir con una moral nueva a la moral en curso, causa de todos nuestros males". Sin duda, no ha triunfado, ni nadie en la actualidad, en esa tentativa de fundar la nueva moral. Pero nunca desesperó de poder hacerlo. Ante el horror de una época en la que el hombre que él quería magnificar es degradado obstinadamente en nombre mismo de algunos de los principios que había adoptado el superrealismo, Breton se ha sentido obligado a proponer, provisionalmente, un retorno a la moral tradicional. Se trata de una pausa, quizá, pero es la pausa del nihilismo y el verdadero progreso de la rebelión. Después de todo, no pudiendo darse la moral y los valores cuya necesidad sentía claramente, se sabe de sobra que Breton ha elegido el amor. En la perrera de su época, y no se puede olvidar esto, es el único que ha hablado profundamente del amor. El amor es la moral angustiada que ha servido como patria a este exiliado. Es cierto que aquí sigue faltando una medida. Al

no ser una política ni una religión, el superrealismo no es, quizá, sino una sabiduría imposible. Pero es la prueba misma de que no hay sabiduría cómoda: "Queremos, tendremos el más allá de nuestra vida", ha exclamado admirablemente Breton. La noche espléndida en que se complace, mientras la razón, pasada a la acción, extiende sus ejércitos por el mundo, anuncia quizás, en efecto, esas auroras que todavía no han salido, "los madrugadores" de René Char, poeta de nuestro renacimiento.

NIHILISMO E HISTORIA

Ciento cincuenta años de rebelión metafísica y de nihilismo han visto volver con obstinación, bajo máscaras diferentes, el mismo rostro estragado: el de la protesta humana. Todos, alzados contra la condición de su creador, han afirmado la soledad de la criatura, la nada de toda moral. Pero todos, al mismo tiempo, han tratado de construir un reino puramente terrestre en el que reinaría la regla elegida por ello. Rivales del Creador, se han visto obligados lógicamente a rehacer la creación por su cuenta. Aquellos que han negado al mundo que acaban de crear toda regla que no fuese la del deseo y el poder han corrido al suicidio o a la locura, y cantado el apocalipsis. Los otros, los que han querido crear su regla con su propia fuerza, han elegido la vana exhibición, el aparentar o la trivialidad; o también el asesinato y la destrucción. Pero Sade y los románticos, Karamázov o Nietzsche no han entrado en el mundo de la muerte sino porque querían la verdadera vida. De modo que, en virtud de un efecto inverso, es el llamamiento desgarrado a la regla, el orden y la moral lo que resuena en este universo demente. Sus conclusiones no han sido nefastas o liberticidas sino desde el momento en que rechazaron la carga de la rebelión, huyeron de la tensión que ella supone y eligieron la comodidad de la tiranía o de la esclavitud.

La insurrección humana, en sus formas elevadas y trágicas, no es ni puede ser sino una larga protesta contra la muerte, una acusación rabiosa contra esa condición regida por la pena de muerte generalizada. En todos los casos que hemos encontrado la protesta se dirige contra todo lo que en la creación es disonancia, opacidad, solución de continuidad.

Se trata, por lo tanto, en lo esencial, de una interminable reivindicación de unidad. La negación de la muerte, el deseo de duración y transparencia, son los resortes de todas estas locuras, sublimes o pueriles. ¿Es solamente la negativa cobarde y personal a morir? No, pues muchos de esos rebeldes han pagado lo necesario para estar a la altura de su exigencia. El rebelde no pide la vida, sino las razones de la vida. Rechaza la consecuencia que trae consigo la muerte. Si nada dura, nada está justificado; lo que muere está privado de sentido. Luchar contra la muerte equivale a reivindicar el sentido de la vida, a combatir en favor de la regla y de la unidad.

La protesta contra el mal que es la esencia misma de la rebelión metafísica es significativa a este respecto. No es el sufrimiento del niño lo indignante en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado. Después de todo, el dolor, el destierro, el encierro son aceptados, a veces, cuando la medicina o el buen sentido nos convencen de ello. A los ojos del rebelde, lo que le falta al dolor del mundo, como le falta a los instantes de su dicha, es un principio de explicación. La insurrección contra el mal sigue siendo, ante todo, una reivindicación de unidad. Al mundo de los condenados a muerte, a la mortal opacidad de la condición, el rebelde opone incansablemente su exigencia de vida y de transparencia definitiva. Busca sin saberlo, una moral o algo sagrado. La rebelión es una ascesis, aunque ciega. Si el rebelde blasfema, lo hace con la esperanza de un nuevo dios. Se estremece bajo el choque del primero y más profundo de los movimientos religiosos, pero se trata de un movimiento religioso desengañado. Lo noble no es la rebelión en sí misma, sino lo que ella exige, aunque lo que obtenga sea todavía innoble.

Por lo menos hay que saber reconocer lo que obtiene de innoble. Cada vez que diviniza el rechazo total de lo que es, el no absoluto, mata. Cada vez que acepta ciegamente lo que es y grita el sí absoluto, mata. El odio al Creador puede convertirse en odio a la creación o en amor exclusivo y provocativo a lo que es. Pero en ambos casos va a parar al asesinato y pierde el derecho a que lo llamen rebelión. Se puede ser nihilista de dos maneras y cada vez mediante una intemperancia de absoluto. Existen, al parecer, los rebeldes que quieren morir y los que quieren hacer morir. Pero son

los mismos, quemados por el deseo de la verdadera vida, privados del ser y que prefieren entonces la injusticia generalizada a una justicia mutilada. En ese grado de indignación la razón se convierte en furor. Si bien es cierto que la rebelión instintiva del corazón humano avanza poco a poco, a lo largo de los siglos, hacia su mayor conciencia, ha crecido también, como hemos visto, en audacia ciega, hasta el momento desmesurado en que ha decidido responder al asesinato universal con el asesinato metafísico.

El *aunque* que, según hemos reconocido, marcaba el momento capital de la rebelión metafísica se realiza, en todo caso, en la destrucción absoluta. No son la rebelión ni su nobleza las que brillan actualmente en el mundo, sino el nihilismo. Y son sus consecuencias las que debemos recordar, sin perder de vista la verdad de sus orígenes. Aunque Dios existiera, Iván no se entregaría a él en vista de la injusticia que se hacía al hombre. Pero una rumia más prolongada de esta injusticia, una llama más amarga, han transformado el "aunque existas" en "no mereces existir", y luego en "no existes". Las víctimas han buscado la fuerza y las razones del crimen postrero en la inocencia que se reconocen. Desesperando de su inmortalidad, seguras de su condenación, han decidido el asesinato de Dios. Si bien es falso decir que ese día comenzó la tragedia del hombre contemporáneo, tampoco es cierto que haya terminado entonces. Este atentado señala, por el contrario, el momento culminante de un drama que comenzó al final del mundo antiguo y cuyas últimas palabras no han sonado todavía. Desde ese momento el hombre decide excluirse de la gracia y vivir por sus propios medios. El progreso, desde Sade hasta nuestros días, ha consistido en ampliar cada vez más el lugar cerrado en que, según su propia regla, reinaba ferozmente el hombre sin dios. Se ha empujado cada vez más las fronteras del campo atrincherado, frente a la divinidad, hasta hacer de todo el universo una fortaleza contra el dios caído y desterrado. El hombre se encerraba al terminar su rebelión; su gran libertad consistía únicamente, desde el castillo trágico de Sade hasta el campo de concentración, en construir la prisión de sus crímenes. Pero el estado de sitio se generaliza poco a poco y la reivindicación de libertad quiere extenderse a todos. Hay que construir entonces el único reino que se opone al de la gracia, el de la justicia, y reunir por fin a

la comunidad humana sobre los restos de la comunidad divina. Matar a Dios y edificar una Iglesia es el movimiento constante y contradictorio de la rebelión. La libertad absoluta se convierte por fin en una prisión de deberes absolutos, una ascesis colectiva, una historia que hay que terminar. El siglo XIX, que es el de la rebelión, termina así en el siglo XX, siglo de la justicia y la moral, en el que todos se golpean el pecho. Chamfort, moralista de la rebelión, había dado ya la fórmula: "Hay que ser justo antes de ser generoso, así como hay camisas antes de que haya encajes". Se renunciará, por lo tanto, a la moral de lujo por la áspera ética de los constructores.

Este esfuerzo convulso hacia el imperio del mundo y la regla universal es el que tenemos que estudiar ahora. Hemos llegado al momento en que la rebelión, rechazando toda servidumbre, aspira a anexar a toda la creación. Ya habíamos visto cómo cada vez que sufría un revés se anunciaba la solución política y conquistadora. En adelante las únicas adquisiciones que conservará serán el nihilismo moral y la voluntad de dominio. El rebelde no quería, en principio, sino conquistar su ser propio y mantenerlo frente a Dios. Pero pierde la memoria de sus orígenes y, en virtud de la ley de un imperialismo espiritual, helo en marcha hacia el infinito. Ha arrojado a Dios de su cielo pero el espíritu de rebelión metafísica se une entonces francamente al movimiento revolucionario; la reivindicación irracional de la libertad va a tomar paradójicamente como arma la razón, único poder de conquista que le parece puramente humano. Una vez muerto Dios quedan los hombres, es decir, la historia que hay que comprender y edificar. El nihilismo que en el seno de la religión sumerge entonces a la fuerza creadora, sólo agrega que se la pueda construir por todos los medios. A los crímenes de lo irracional, el hombre, en una tierra que sabe en adelante solitaria, va a reunir los crímenes de la razón en marcha hacia el imperio de los hombres. Al "me rebelo, luego existimos", agrega, meditando prodigiosos designios y la muerte misma de la rebelión: "Y existimos solos".

III

LA REBELIÓN HISTÓRICA

La libertad, "este nombre terrible escrito en el carro de las tempestades"[1], está en el principio de todas las revoluciones. Sin ella, la justicia parece inimaginable a los rebeldes. Sin embargo, llega un tiempo en que la justicia exige la suspensión de la libertad. El terror, pequeño o grande, viene entonces a coronar la revolución. Cada rebelión es nostalgia de inocencia y apelación al ser. Pero la nostalgia toma un día las armas y asume la culpabilidad total, es decir, el asesinato y la violencia. Las rebeliones serviles, las revoluciones regicidas y las del siglo XIX han aceptado así, conscientemente, una culpabilidad cada vez mayor en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total. Esta contradicción, que se hace evidente, impide que nuestros revolucionarios tengan el aire de dicha y de esperanza que se manifestaba en el rostro y en los discursos de nuestros constituyentes. Si es inevitable, si caracteriza o revela el valor de la rebelión, es la pregunta planteada a propósito de la revolución del mismo modo que se plantea a propósito de la rebelión metafísica. En verdad, la revolución no es sino una consecuencia lógica de la rebelión metafísica, y en el análisis del movimiento revolucionario advertiremos el mismo esfuerzo desesperado y sangriento para afirmar al hombre frente a lo que le niega. El espíritu revolucionario se encarga así de la defensa de esa parte del hombre que no quiere inclinarse. Sencillamente, trata de dar su reino en el tiempo. Al rechazar a Dios elige la historia, en virtud de una lógica aparentemente inevitable.

En teoría, la palabra revolución conserva el sentido que

[1] Philothée O'Neddy.

tiene en astronomía. Es un movimiento que riza el rizo, que pasa de un gobierno a otro después de una traslación completa. Un cambio del régimen de propiedad sin el cambio de gobierno correspondiente no es una revolución, sino una reforma. No hay revolución económica, sean sus métodos sangrientos o pacíficos, que no parezca política al mismo tiempo. La revolución, por esto, se distingue ya del movimiento de rebelión. La frase famosa: "No, señor, no es una rebelión, es una revolución", pone el acento sobre esa diferencia esencial. Significa exactamente: "Es la certeza de un nuevo gobierno". El movimiento de rebelión, en su origen, se interrumpe de pronto. No es sino un testimonio sin coherencia. La revolución comienza, por el contrario, a contar de la idea. Precisamente, es la inserción de la idea en la experiencia histórica, en tanto que la rebelión es solamente el movimiento que lleva de la experiencia individual a la idea. Mientras que la historia, incluso la colectiva, de un movimiento de rebelión es siempre la de un compromiso sin salida en los hechos, de una protesta oscura que no compromete sistemas ni razones, una revolución es una tentativa para modelar el acto sobre una idea, para encuadrar al mundo en un marco teórico. Por eso es por lo que la rebelión mata hombres, en tanto que la revolución destruye a la vez hombres y principios. Pero, por las mismas razones, se puede decir que todavía no ha habido revolución en la historia No puede haber en ella más que una, que sería la revolución definitiva. El movimiento que parece terminar el rizo inicia ya otro nuevo en el instante mismo en que el gobierno se constituye. Los anarquistas, con Varlet a la cabeza, han visto bien que gobierno y revolución son incompatibles en sentido directo. "Implica contradicción —dice Proudhon— que el gobierno pueda ser alguna vez revolucionario, y ello por la sencilla razón de que es gobierno". Hecha la prueba, añadamos a eso que el gobierno no puede ser revolucionario sino contra otros gobiernos. Los gobiernos revolucionarios se obligan la mayoría de las veces a ser gobiernos de guerra. Cuanto más se extienda la revolución tanto más considerable es lo que se arriesga en la guerra que ella supone. La sociedad salida de 1789 quiere luchar por Europa. La nacida de 1917 lucha por el dominio universal. La revolución total termina así reclamando, ya veremos por qué, el imperio del mundo.

A la espera de esa realización, si ha de sobrevenir, la historia de los hombres es, en un sentido, la suma de sus rebeliones sucesivas. Dicho de otro modo, el movimiento de traslación que halla una expresión clara en el espacio no es sino una aproximación en el tiempo. Lo que en el siglo XIX se llamaba devotamente la emancipación progresiva del género humano, parece desde el exterior una serie ininterrumpida de rebeliones que se sobrepujan y tratan de encontrar su forma en la idea, pero que todavía no han llegado a la revolución definitiva que estabilizaría todo en el cielo y en la tierra. Un examen superficial sacaría en conclusión que se trata, más bien que de una emancipación real, de una afirmación del hombre por sí mismo, afirmación cada vez más amplia, pero siempre inconclusa. En efecto, si hubiese una sola vez revolución ya no habría historia. Habría unidad dichosa y muerte saciada. Por eso es por lo que todos los revolucionarios aspiran finalmente a la unidad del mundo y obran como si creyesen que se acaba la historia. La originalidad de la revolución del siglo XX consiste en que, por primera vez, pretende abiertamente realizar el viejo sueño de Anacharsis Cloots, la unidad del género humano y, al mismo tiempo, la coronación definitiva de la historia. Así como el movimiento de rebelión iba a parar al "todo o nada", y como la rebelión metafísica quería la unidad del mundo, así también el movimiento revolucionario del siglo XX, al llegar a las consecuencias más caras de su lógica, exige, con las armas en la mano, la totalidad histórica. La rebelión se ve obligada entonces, bajo pena de ser fútil o caducar, a hacerse revolucionaria. Para el rebelde ya no se trata de deificarse a sí mismo como Stirner o de salvarse solo mediante la actitud. Se trata de divinizar a la especie como Nietzsche y de hacerse cargo de su ideal de superhumanidad a fin de asegurar la salvación de todos, según el deseo de Iván Karamázov. Los Poseídos entran en escena por primera vez e ilustran uno de los secretos de la época: la identidad de la razón y de la voluntad de dominio. Muerto Dios, hay que cambiar y organizar el mundo mediante las fuerzas del hombre. Como no basta por sí sola la fuerza de la imprecación, se necesitan armas y la conquista de la totalidad. La revolución, inclusive y sobre todo la que pretende ser materialista, no es sino una cruda metafísica desmesurada. ¿Pero la totalidad es la unidad? Tal es la pregunta a la que debe

responder este ensayo. El propósito de este análisis no es hacer la descripción, cien veces repetida, del fenómeno revolucionario, ni empadronar una vez más las causas históricas o económicas de las grandes revoluciones. Es reconocer en algunos hechos revolucionarios la consecuencia lógica, las ilustraciones y los temas constantes de la rebelión metafísica.

La mayoría de las revoluciones adquieren su forma y su originalidad en un asesinato. Todas o casi todas, han sido homicidas. Pero algunas han practicado, por añadidura, el regicidio y el deicidio. Así como la historia de la rebelión metafísica comenzaba con Sade, así también nuestro tema real comienza solamente con los regicidas, sus contemporáneos, que atacan a la encarnación divina sin atreverse todavía a matar el principio eterno. Pero anteriormente la historia de los hombres nos muestra también el equivalente del primer movimiento de rebelión, el del esclavo.

Allí donde el esclavo se rebela contra el amo hay un hombre que se alza contra otro en la tierra cruel, lejos del cielo de los principios. El resultado es solamente el asesinato de un hombre. Las sediciones de los siervos, las sublevaciones populares, las guerras de mendigos, las revueltas de villanos, ponen en evidencia un principio de equivalencia, vida contra vida, que, a pesar de todas las audacias y todas las farsas, se volverá a encontrar en las formas más puras del espíritu revolucionario, el terrorismo ruso de 1905, por ejemplo.

La rebelión de Espartaco al final del mundo antiguo, algunas decenas de años antes de la era cristiana, es ejemplar a este respecto. Se advertirá ante todo que se trata de una rebelión de gladiadores, es decir, de esclavos dedicados a los combates de hombre contra hombre y condenados, para deleitación de los amos, a matar o ser muertos. Esa rebelión, que comenzó con setenta hombres, terminó con un ejército de setenta mil insurgentes que derrotaron a las mejores legiones romanas y subieron por Italia para marchar contra la ciudad eterna. Sin embargo, esta rebelión, como observa André Prudhommeaux [1], no aportó ningún principio nuevo a la sociedad romana. La proclama de Espartaco se limita

[1] *La tragédie de Spartacus*. Cahiers Spartacus.

a prometer a los esclavos "igualdad de derechos". Este paso del hecho al derecho que hemos analizado en el primer movimiento de rebelión es, en efecto, la única adquisición lógica que se puede hallar en este momento de la rebelión. El insumiso rechaza la servidumbre y se afirma igual al amo. Quiere ser amo a su vez.

La rebelión de Espartaco ilustra constantemente este principio de reivindicación. El ejército de siervos libera a los esclavos y les entrega inmediatamente en servidumbre sus anteriores amos. Según una tradición, dudosa, es cierto, hasta habría organizado combates de gladiadores entre muchos centenares de ciudadanos romanos e instalado en las gradas del circo a los esclavos, delirantes de alegría y de excitación. Pero matar hombres no lleva sino a matar más todavía. Para hacer triunfar un principio hay que destruir un principio. La ciudad del sol con que soñaba Espartaco sólo se habría podido elevar sobre las ruinas de la Roma Eterna, de sus dioses y sus instituciones. El ejército de Espartaco marcha, en efecto, sobre Roma, espantada por el temor de tener que pagar sus crímenes. Sin embargo, en ese momento decisivo, a la vista de las murallas sagradas, el ejército se inmoviliza y retrocede, como si lo hiciese ante los principios, la institución, la ciudad de los dioses. Destruida ésta, ¿qué se podría poner en su lugar, fuera de ese deseo salvaje de justicia, de ese amor herido y furioso que hasta entonces ha mantenido en pie a los desdichados? [1] En todo caso, el ejército se retira sin haber combatido, y decide entonces, en virtud de un movimiento curioso, volver al lugar de origen de las rebeliones de siervos, rehacer en sentido inverso el largo camino de sus victorias y entrar en Sicilia, como si esos desheredados, en adelante solos y desarmados ante las grandes tareas que les esperan, desalentados ante el cielo que tenían que asaltar, volviesen a lo más puro y cálido de su historia, a la tierra de los primeros gritos donde morir era fácil y bueno.

Entonces comienza la derrota y el martirio. Antes de la última batalla, Espartaco hace crucificar a un ciudadano romano para informar a sus hombres de la muerte que les

[1] La rebelión de Espartaco toma de nuevo, en realidad, el programa de las rebeliones serviles que la precedieron. Pero este programa se reduce al reparto de tierras y la abolición de la esclavitud. No toca directamente a los dioses de la ciudad.

espera. Durante la lucha, mediante un movimiento rabioso en el que no se puede dejar de ver un símbolo, él mismo trata sin cesar de alcanzar a Craso, que manda las legiones romanas. Quiere perecer, pero en un combate de hombre contra hombre con quien simboliza en ese momento a todos los amos romanos; quiere morir, sin duda, pero en la más alta igualdad. No alcanza a Craso; los principios combaten desde lejos y el general romano se mantiene apartado. Espartaco morirá, como ha querido, pero bajo los golpes de los mercenarios, esclavos como él, y que al matar la de él matan su propia libertad. A cambio del único ciudadano crucificado, Craso ejecutará a millares de esclavos. Las seis mil cruces que, después de tantas rebeliones justas, jalonarán la ruta de Capua a Roma demostrarán a la multitud de siervos que no hay equivalencia en el mundo del poder y que los amos calculan con usura el precio de su propia sangre.

La cruz es también el suplicio de Cristo. Se puede imaginar que éste no eligió algunos años después el castigo del esclavo sino para reducir esa terrible distancia que en adelante separa a la criatura humillada del rostro implacable del Amo. Intercede, sufre, a su vez, la más extrema injusticia para que la rebelión no corte al mundo en dos partes, para que el dolor gane así el cielo y lo arranque a la maldición de los hombres. ¿A quién sorprenderá que el espíritu revolucionario, queriendo afirmar la separación del cielo y la tierra, haya comenzado desencarnando la divinidad y matando a sus representantes en la tierra? En 1793 terminan de cierta manera los tiempos de la rebelión y comienzan, en un patíbulo, los tiempos revolucionarios [1].

LOS REGICIDAS

Se mataron reyes mucho antes del 21 de enero de 1793 y de los regicidios del siglo XIX. Pero Ravaillac, Damiens

[1] Como este ensayo no se interesa por el espíritu de rebelión del cristianismo, no encuentra lugar en él la Reforma, como tampoco las numerosas rebeliones contra la autoridad eclesiástica que la precedieron. Pero puede decirse, por lo menos, que la Reforma prepara un jacobinismo religioso y comienza en un sentido lo que terminará 1789.

y sus émulos querían alcanzar a la persona del rey y no al principio. Deseaban otro rey o nada. No se imaginaban que el trono pudiese quedar siempre vacío. 1789 se halla a la entrada de los tiempos modernos porque los hombres de esa época quisieron, entre otras cosas, derribar el principio de derecho divino y hacer entrar en la historia la fuerza de negación y de rebelión que se había constituido en las luchas intelectuales de los últimos siglos. Añadieron así al tiranicidio tradicional un deicidio razonado. El pensamiento llamado libertino, el de los filósofos y juristas, sirvió de palanca para esta revolución [1]. Para que esta empresa se haga posible y se sienta justificada ha sido necesario, ante todo, que la Iglesia, cuya responsabilidad es infinita, mediante un movimiento que comienza con la Inquisición y se perpetúa en la complicidad con las potencias temporales, se ponga del lado de los amos tomando a su cargo la imposición del dolor. Michelet no se engaña cuando no quiere ver sino dos grandes personajes en la epopeya revolucionaria: el Cristianismo y la Revolución. Según él, 1789 se explica, en efecto, por la lucha de la gracia y la justicia. Aunque Michelet, como su siglo intemperante, gustaba de las grandes entidades, vio en esto una de las causas profundas de la crisis revolucionaria.

La monarquía del antiguo régimen, si bien no era siempre arbitraria en su gobierno, lejos de ello, lo era indiscutiblemente en su principio. Era de derecho divino, es decir, sin apelación en cuanto a su legitimidad. Sin embargo, esa legitimidad fue discutida con frecuencia, en particular por los Parlamentos. Pero quienes ejercían la consideraban y la presentaban como un axioma. Luis XIV, como se sabe, se mantenía firme en ese principio [2]. Le ayudaba Bossuet, quien decía a los reyes: "Sois dioses". El rey, en uno de sus aspectos, es el encargado por misión divina de los asuntos temporales y, por lo tanto, de la justicia. Es, como Dios mismo, el último recurso de quienes sufren miseria e injusticia. En principio, el pueblo puede apelar al rey contra quienes le oprimen. "Si el rey supiera, si el zar supiera...", tal es, en

1 Pero los reyes colaboraron con ella, imponiendo poco a poco el poder político al poder religioso y minando así el principio mismo de su legitimidad.

2 Carlos I se atenía al derecho divino hasta el punto que no consideraba necesario ser justo y leal con quienes lo negaban.

efecto, el sentimiento que expresan con frecuencia, en los períodos de miseria, los pueblos francés y ruso. Es cierto que, en Francia por lo menos, la monarquía, cuando supo, trató con frecuencia de defender a las comunidades populares contra la opresión de los grandes y los burgueses. ¿Pero era eso justicia? No, desde el punto de vista absoluto, que es el de los escritores de la época. Si bien se puede apelar al rey, no se podría apelar contra él, como principio. Distribuye su ayuda y sus socorros si lo quiere y cuando lo quiere. La arbitrariedad es uno de los atributos de la gracia. La monarquía, en su forma teocrática, es un gobierno que quiere poner a la gracia por encima de la justicia cediéndole siempre la última palabra. La profesión del vicario saboyano, por el contrario, no tiene otra originalidad que la de poner a Dios bajo la justicia, abriendo así, con la solemnidad un poco ingenua de la época, la historia contemporánea.

En efecto, desde el momento en que el pensamiento libertino pone a Dios en discusión, lleva el problema de la justicia al primer plano. Sencillamente, la justicia de entonces se confunde con la igualdad. Dios se tambalea y la justicia, para afirmarse en la igualdad, debe asestarle el último golpe emprendiéndola directamente con su representante en la tierra. Ya es destruir el derecho divino oponerle el derecho natural y obligarle a transigir con él durante tres años, de 1789 a 1792. La gracia no podría transigir en último recurso. Puede ceder en algunos puntos, pero nunca en el último. Pero esto no basta. Según Michelet, Luis XVI, a pesar de estar en prisión, todavía quiere ser rey. En alguna parte de la Francia de los nuevos principios se perpetuaba, pues, el principio vencido entre las paredes de una prisión gracias a la sola fuerza de la existencia y de la fe. La justicia tiene en común con la gracia que quiere ser total y reinar absolutamente, pero eso sólo. Desde el momento en que entran en conflicto, luchan a muerte. "No queremos condenar al rey —dice Danton, quien no tiene las buenas maneras del jurista—, queremos matarlo". En efecto, si se niega a Dios hay que matar al rey. Saint-Just, según parece, hace morir a Luis XVI; pero cuando exclama: "Determinar el principio en virtud del cual va a morir, quizás, el acusado, es determinar el principio del que vive la sociedad que lo juzga", demuestra que son los filósofos los que van a matar al rey:

el rey debe morir en nombre del contrato social[1]. Pero hay que aclarar esto.

EL NUEVO EVANGELIO

El *Contrato social* es, ante todo, una investigación sobre la legitimidad del poder. Pero siendo un libro de derecho y no de hecho[2], no es en momento alguno una compilación de observaciones sociológicas. Su investigación atañe a los principios. Por eso mismo es ya controversia. Supone que la legitimidad tradicional, a la que se considera de derecho divino, es admitida. Anuncia, por lo tanto, otro legitimidad y otros principios. El *Contrato social* es también un catecismo con su tono y lenguaje dogmático. Como 1789 termina las conquistas de las revoluciones inglesa y norteamericana, Roussean lleva a sus límites lógicos la teoría del contrato que se encuentra en Hobbes. El *Contrato social* da una larga extensión y una expresión dogmática a la nueva religión cuyo dios es la razón, confundida con la naturaleza, y su representante en la tierra, en lugar del rey, el pueblo considerado en su voluntad general.

El ataque contra el orden tradicional es tan evidente que, desde el primer capítulo, Rousseau se esfuerza por demostrar la anterioridad del pacto de los ciudadanos, que establece el pueblo, con respecto al pacto del pueblo con el rey, que funda la realeza. Hasta él, Dios hacía a los reyes, quienes, a su vez, hacían a los pueblos. Desde el *Contrato social* los pueblos se hacen a ellos mismos antes de hacer a los reyes. En cuanto a Dios, ya no se trata de él, provisionalmente. En el orden político tenemos aquí el equivalente a la revolución de Newton. El poder no tiene ya su origen en lo arbitrario, sino en el consentimiento general. Dicho de otro modo, ya no es lo que es, sino lo que debería ser. Por suerte, según Rousseau, lo que es no puede separarse de lo que debe ser. El pueblo es soberano "sólo porque es siempre

[1] Rousseau no lo habría querido, por supuesto. Hay que poner al comienzo de este análisis, para darle sus límites, lo que declaró Rousseau firmemente: "Nada de aquí abajo merece ser comprado al precio de la sangre humana".

[2] Véase el *Discours sur l'Inégalité*: "Comencemos, pues, por descartar todos los hechos, pues no atañen a la cuestión".

todo lo que debe ser". Ante esta petición de principio se puede decir que la razón, invocada obstinadamente en ésa, no está bien tratada en ella, sin embargo. Es claro que con el *Contrato social* asistimos al nacimiento de una mística y que la voluntad general ocupa en ella el lugar de Dios. "Cada uno de nosotros —dice Rousseau— pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y recibimos en comunidad a cada miembro como parte indivisible del todo".

Esta persona política, que se ha hecho soberana, es definida también como persona divina. Tiene, por otra parte, todos los atributos de la persona divina. Es infalible, en efecto, pues el soberano no puede querer el abuso. "Bajo la ley de la razón nada se hace sin causa". Es solamente libre, si es cierto que la libertad absoluta es la libertad con respecto a uno mismo. Rousseau declara así que se opone a la naturaleza del cuerpo político que el soberano se imponga una ley que no pueda violar. Es también inalienable, indivisible, y para terminar, hasta aspira a resolver el gran problema teológico, la contradicción entre la omnipotencia y la inocencia divina. La voluntad general obliga, en efecto; su poder no tiene límites. Pero el castigo que impondrá a quien se niegue a obedecerla no es sino una manera de "obligarle a ser libre". La divinización se completa cuando Rousseau, separando al soberano de sus orígenes, llega a distinguir la voluntad general de la voluntad de todos. Esto puede deducirse lógicamente de las premisas de Rousseau. Si el hombre es naturalmente bueno, si en él la naturaleza se identifica con la razón[1], expresará la excelencia de la razón, con la única condición de que se exprese libre y naturalmente. Por lo tanto, no puede cambiar de decisión, que en adelante se cernirá sobre él. La voluntad general es, ante todo, la expresión de la razón universal, que es categórica. Ha nacido el nuevo Dios.

Por eso las palabras que se encuentran con más frecuencia en el *Contrato social* son las palabras "absoluto", "sagrado", "inviolable". El cuerpo político así definido, cuya ley es un precepto sagrado, no es sino un producto sustitutivo del cuerpo místico de la cristianidad temporal. El *Contrato social* termina, por lo demás, con la descripción de una religión

[1] Toda ideología se constituye contra la psicología.

civil y hace de Rousseau un precursor de las sociedades contemporáneas, que excluyen no solamente la oposición, sino también la neutralidad. En efecto, Rousseau es el primero que en los tiempos modernos instituye la profesión de fe civil. Es el primero que justifica la pena de muerte en una sociedad civil y la sumisión absoluta del súbdito a la realeza del soberano. "Para no ser víctima de un asesino se consiente en morir si se llega a serlo". Curiosa justificación, pero que establece firmemente que hay que saber morir si el soberano lo ordena y que, si es necesario, se debe darle la razón contra uno mismo. Esta noción mística justifica el silencio de Saint-Just desde su detención hasta el patíbulo. Convenientemente desarrollada, explicará a los acusados entusiastas de los procesos stalinianos.

Estamos en los albores de una religión con sus mártires, sus ascetas y sus santos. Para juzgar bien la influencia que adquirió este evangelio hay que tener una idea del tono inspirado de las proclamas de 1789. Fauchet, ante las osamentas desenterradas en la Bastilla, exclama: "Ha llegado el día de la revelación... Los huesos se han levantado a la voz de la libertad francesa; atestiguan contra los siglos de la opresión y de la muerte, profetizan la regeneración de la naturaleza humana y de la vida de las naciones". Y vaticina: "Hemos llegado al corazón de los tiempos. Los tiranos están maduros". Es el momento de la fe maravillosa y generosa, el momento en que un pueblo admirable derriba en Versalles el patíbulo y la rueda del tormento[1]. Los patíbulos parecen los altares de la religión y la injusticia. La nueva fe no puede tolerarlos. Pero llega el momento en que la fe, al hacerse dogmática, erige sus propios altares y exige la adoración incondicional. Entonces reaparecen los patíbulos y, a pesar de los altares, la libertad, los juramentos y las Fiestas de la Razón, las misas de la nueva fe deberán celebrarse entre sangre. En todo caso, para que 1789 marque el comienzo del reinado de la "humanidad santa"[2] y de "Nuestro Señor el género humano"[3], tiene que desaparecer

1 El mismo idilio se produce en 1905 en Rusia, donde el Soviet de San Petersburgo desfila con carteles en los que se pide la abolición de la pena de muerte, y en 1917.

2 Vergniaud.

3 Anacharsis Cloots.

primeramente el soberano caído. El asesinato del rey-sacerdote va a sancionar la nueva era, que dura todavía.

LA CONDENA A MUERTE DEL REY

Saint-Just ha hecho entrar en la historia las ideas de Rousseau. En el proceso del rey, lo esencial de su demostración consiste en decir que el rey no es inviolable y debe ser juzgado por la asamblea, no por un tribunal. En cuanto a sus argumentos, se los debe a Rousseau. Un tribunal no puede ser juez entre el rey y el soberano. La voluntad general no puede ser citada ante unos jueces ordinarios. Está por encima de todo. Se proclama, por lo tanto, la inviolabilidad y la trascendencia de esta voluntad. Como se sabe, el gran tema del proceso era, por el contrario, la inviolabilidad de la persona real. La lucha entre la gracia y la justicia encuentra su ilustración más provocativa en 1793, cuando se oponen, hasta la muerte, dos concepciones de la trascendencia. Por lo demás, Saint-Just advierte perfectamente la importancia de lo que se arriesga: "El espíritu con que se juzgará al rey será el mismo con el que establecerá la República".

El famoso discurso de Saint-Just tiene así todo el aspecto de un estudio teológico. "Luis es un extraño entre nosotros"; tal es la tesis del adolescente acusador. Si un contrato, natural o civil, pudiese ligar todavía al rey con su pueblo, habría una obligación mutua; la voluntad del pueblo no podría erigirse en juez absoluto para pronunciar la sentencia absoluta. Por lo tanto, se trata de demostrar que al pueblo y al rey no les une vínculo alguno. Para probar que el pueblo es en sí mismo la verdad eterna hay que demostrar que la realeza es en ella misma un crimen eterno. Saint-Just sienta, por lo tanto, como axioma que todo rey es rebelde o usurpador. Es rebelde contra el pueblo cuya soberanía absoluta usurpa. La monarquía no es un rey, "es el crimen". No un crimen, sino el crimen, dice Saint-Just, es decir, la profanación absoluta. Tal es el sentido preciso, y extremo al mismo tiempo, de la frase de Saint-Just, cuyo significado se ha extendido demasiado[1]: "Nadie puede reinar inocen-

1 O, por lo menos, cuyo significado se ha anticipado. Cuando Saint-Just pronuncia esa frase no se sabe todavía que habla ya para él mismo.

temente". Todo rey es culpable, y el hecho de que un hombre quiera ser rey le condena a la muerte. Saint-Just dice exactamente lo mismo cuando demuestra a continuación que la soberanía del pueblo es "cosa sagrada". Los ciudadanos son entre sí inviolables y sagrados y no pueden obligarse sino mediante la ley, expresión de su voluntad común. Sólo Luis no se beneficia con esta inviolabilidad particular y el apoyo de la ley, pues se halla fuera del contrato. No forma parte de la voluntad general, pues al contrario, en virtud de su existencia, es un blasfemador contra esa voluntad todopoderosa. No es "ciudadano", única manera de participar de la nueva divinidad. "¿Qué es un rey junto a un francés?" Por lo tanto, debe ser juzgado, y solamente esto.

¿Pero quién interpretará esta voluntad y pronunciará la sentencia? La Asamblea, que posee, por sus orígenes, una delegación de esta voluntad y participa, inspirado concilio, de la nueva divinidad. ¿Se hará luego que el pueblo ratifique la sentencia? Se sabe que el esfuerzo de los monárquicos de la Asamblea se concentró al final en este punto de vista. La vida del rey podía ser sustraída así a la lógica de los juristas burgueses para ser confiada, al menos, a las pasiones espontáneas y las compasiones del pueblo. Pero Saint-Just, también en esto, lleva su lógica al extremo y se sirve de la oposición inventada por Rousseau entre la voluntad general y la voluntad de todos. Aun cuando todos perdonaran, la voluntad general no podría hacerlo. El pueblo mismo no puede borrar el crimen de tiranía. En derecho ¿no puede la víctima retirar su demanda? Pero no se trata de derecho, sino de teología. El crimen del rey es al mismo tiempo pecado contra el orden supremo. Un crimen se comete y luego se perdona, se castiga o se olvida. Pero el crimen de realeza es permanente, está unido a la persona del rey, a su existencia. Cristo mismo, si bien puede perdonar a los culpables, no puede absolver a los falsos dioses. Éstos deben desaparecer o vencer. Si el pueblo perdona hoy, mañana volverá a encontrar el crimen intacto, aunque el criminal duerma en la paz de las prisiones. No hay, por lo tanto, sino una sola salida: "Vengar la muerte del pueblo con la muerte del rey".

El discurso de Saint-Just sólo tiende a cerrar, una a una, todas las salidas del rey, salvo la que lleva al patíbulo. En efecto, si las premisas del *Contrato social* son aceptadas, este

ejemplo es lógicamente inevitable. Después de él "los reyes huirán al desierto y la naturaleza recuperará sus derechos". Fue inútil que la Convención aprobase una reserva y dijese que no prejuzgaba si juzgaba a Luis XVI o si aprobaba una medida de seguridad. Se apartaba de sus propios principios y trataba de disfrazar, mediante una hipocresía chocante, su verdadera empresa, que consistía en fundar el nuevo absolutismo. Jacques Roux, por lo menos, reflejaba la verdad del momento al llamar al rey Luis el último, señalando así que la verdadera revolución, realizada ya en el campo de la economía, se realizaba entonces en el de la filosofía y era un crepúsculo de los dioses. La teocracia fue atacada en 1789 en su principio y muerta en 1793 en su encarnación. Brissot dijo con razón: "El monumento más sólido de nuestra revolución es la filosofía"[1].

El 21 de enero, con la muerte del rey-sacerdote, termina lo que se ha llamado significativamente la pasión de Luis XVI. Ciertamente, es un escándalo repugnante haber presentado como un gran momento de nuestra historia el asesinato público de un hombre débil y bueno. Ese patíbulo no señala una cumbre ni mucho menos. Pero por lo menos, a causa de sus premisas y sus consecuencias, la condena del rey inicia nuestra historia contemporánea. Simboliza la desconsagración de esta historia y la desencarnación del dios cristiano. Hasta entonces, Dios se mezclaba con la historia por medio de los reyes. Pero se mata a su representante histórico y ya no hay rey. No hay ya, por lo tanto, sino una apariencia de Dios relegado al cielo de los principios[2].

Los revolucionarios pueden declarar que se atienen al Evangelio. En realidad, asestan al cristianismo un golpe terrible del que no se ha repuesto todavía. Parece, verdaderamente, que la ejecución del rey, seguida, como se sabe, de escenas convulsivas de suicidios o de locura, se desarrolló enteramente con conciencia de lo que se hacía. Luis XVI parece haber dudado a veces de su derecho divino, aunque se opusiera sistemáticamente a todos los proyectos de ley que afectaban a su fe. Pero desde el momento en que sospecha o conoce su suerte, parece identificarse, como lo muestra su lenguaje, con su misión divina, para que se diga con razón que el atentado contra su persona apunta al rey-cristo, a la

1 La Vendée, guerra religiosa, le da también razón.
2 Será el dios de Kant, Jacobi y Fichte.

encarnación divina, y no a la carne asustada del hombre. Su libro de cabecera en el Temple es la *Imitación*. La dulzura, la perfección de este hombre, de sensibilidad no obstante mediocre, pone en sus últimos momentos sus observaciones indiferentes sobre todo lo que pertenece al mundo exterior, y, para terminar, su breve desfallecimiento en el patíbulo solitario, ante el terrible tambor que cubría su voz, tan lejos de ese pueblo del que esperaba hacerse oír, todo eso permite imaginar que no es Capeto quien muere, sino el Luis de derecho divino, y con él, de cierta manera, la cristiandad temporal. Para afirmar todavía mejor ese lazo sagrado, su confesor le sostiene en su desfallecimiento recordándole su "parecido" con el dios de dolor. Y entonces Luis XVI se recobra y vuelve a emplear el lenguaje de ese dios: "Beberé —dice— el cáliz hasta las heces". Luego se deja llevar, temblando, a las manos innobles del verdugo.

LA RELIGIÓN DE LA VIRTUD

Pero la religión que ejecuta así al viejo soberano debe crear ahora el poder del nuevo; cierra la iglesia, lo que la lleva a tratar de edificar un templo. La sangre de los dioses, que salpica durante un segundo al sacerdote de Luis XVI, anuncia un nuevo bautismo. Joseph de Maistre llamó satánica a la Revolución. Ya se ve por qué y en qué sentido. Sin embargo, Michelet estaba más cerca de la verdad al llamarla purgatorio. Una época penetra ciegamente en ese túnel para descubrir una nueva luz, una nueva dicha, y el rostro del verdadero dios. ¿Pero cuál será ese nuevo dios? Preguntémosle también a Saint-Just.

1789 no afirma todavía la divinidad del hombre, sino la del pueblo, en la medida en que su voluntad coincide con la de la naturaleza y la razón. Si la voluntad general se expresa libremente no puede ser sino la expresión universal de la razón. Si el pueblo es libre es infalible. Muerto el rey y rotas las cadenas del viejo despotismo, el pueblo va a expresar lo que en todos los tiempos y todos los lugares es, ha sido y será la verdad. Es el oráculo que hay que consultar para saber lo que exige el orden eterno del mundo. *Vox populi, vox naturae*. Principios eternos gobiernan nuestra conducta: la Verdad, la Justicia, la Razón, finalmente. Aquí

está el nuevo dios. El Ser Supremo que van a adorar cohortes de muchachas festejando a la razón no es sino el antiguo dios, desencarnado, privado bruscamente de toda relación con la tierra y enviado como una pelota al cielo vacío de los grandes principios. Privado de sus representantes, de todo intercesor, el dios de los filósofos y los abogados no tiene sino el valor de una demostración. Es muy débil, en verdad, y se comprende que Rousseau, que predicaba la tolerancia, haya creído, no obstante, que había que condenar a muerte a los ateos. Para adorar largo tiempo un teorema no basta la fe; hace falta, además, una policía. Pero ésta no debía venir hasta más tarde. En 1793 la nueva fe se halla todavía intacta y bastará, si se ha de creer a Saint-Just, con gobernar según la razón. Después de él, el arte de gobernar no ha producido sino monstruos, porque hasta él no se ha querido gobernar según la naturaleza. La época de los monstruos ha terminado con la de la violencia. "El corazón humano marcha de la naturaleza a la violencia, de la violencia a la moral". La moral no es, por lo tanto, sino una naturaleza recobrada por fin después de siglos de alienación. Sólo con que den al hombre leyes "según la naturaleza y su corazón", dejará de ser desdichado y corrompido. El sufragio universal, fundamento de las nuevas leyes, debe traer consigo forzosamente una moral universal. "Nuestra finalidad es crear un orden de cosas tal que se establezca una inclinación universal hacia el bien".

La religión de la razón establece muy naturalmente la república de las leyes. La voluntad general se expresa en leyes codificadas por sus representantes. "El pueblo hace la revolución, el legislador hace la república". Las instituciones "inmortales, impasibles y a cubierto de la temeridad de los hombres" regirán, a su vez, la vida de todos en un acuerdo universal y sin contradicción posible, puesto que todos, al obedecer a las leyes, sólo se obedecen a sí mismos. "Fuera de las leyes —dice Saint-Just— todo es estéril y muerto". Es la república romana, formal y legalista. Es conocida la pasión de Saint-Just y sus contemporáneos por la antigüedad romana. El joven decadente que pasaba en Reims horas enteras, con las ventanas cerradas, en una habitación cubierta con papel negro adornado con lágrimas blancas, soñaba con la república espartana. El autor de *Organt*, poema largo y silencioso, sentía tanto más la nece-

sidad de frugalidad y de virtud. En sus instituciones, Saint-Just negaba la carne al niño hasta la edad de dieciséis años y soñaba con una nación vegetariana y revolucionaria. "El mundo está vacío desde los romanos", exclamaba. Pero se anunciaban tiempos heroicos y Catón, Bruto y Escévola volvían a ser posibles. Florecía otra vez la retórica de los moralistas latinos. "Vicio, virtud, corrupción" son palabras que se repiten constantemente en la retórica de la época y, más todavía, en los discursos de Saint-Just, a los que entorpecen sin cesar. El motivo de ello es simple. Como había visto ya Montesquieu, ese bello edificio no podía prescindir de la virtud. La Revolución Francesa, al pretender construir la historia sobre un principio de pureza absoluta, inicia los tiempos modernos al mismo tiempo que la era de la moral formal.

¿Qué es la virtud, en efecto? Para el filósofo burgués de entonces es la conformidad con la naturaleza [1] y, en política, la conformidad con la ley que expresa la voluntad general. "La moral —dice Saint-Just— es más fuerte que los tiranos". Acaba, en efecto, de matar a Luis XVI. Toda desobediencia a la ley no deriva, por lo tanto, de una imperfección, que se supone imposible, de esta ley, sino de una falta de virtud en el ciudadano refractario. Por eso la república no es solamente un senado, como dice fuertemente Saint-Just, sino también la virtud. Toda corrupción moral es al mismo tiempo corrupción política, y recíprocamente. Entonces se instala un principio de represión infinita procedente de la doctrina misma. Saint-Just era, sin duda, sincero en su deseo de idilio universal. Soñó verdaderamente con una república de ascetas, con una humanidad reconciliada y entregada a los castos juegos de la inocencia primera, bajo la vigilancia de esos sabios ancianos a los que decoró de antemano con una faja tricolor y un penacho blanco. Es sabido también que desde el comienzo de la Revolución Saint-Just se pronunció, al mismo tiempo que Robespierre, contra la pena de muerte. Pedía solamente que a los asesinos se les vistiese de negro durante toda su vida. Quería una justicia que no tratara de

1 Pero la naturaleza, tal como se la encuentra en Bernardino de Saint-Pierre, está conforme con una virtud preestablecida. También la naturaleza es un principio abstracto.

"encontrar culpable al acusado, sino de encontrarlo débil" y esto es admirable. Soñaba también con una república del perdón que reconociese que si el árbol del crimen era duro, su raíz era tierna. Por lo menos uno de sus gritos procede del corazón, y no se puede olvidar: "Es terrible atormentar a la gente". Sí, es terrible. Pero un corazón puede sentirlo y someterse, no obstante, a principios que suponen, en último término, el tormento de la gente.

La moral, cuando es formal, devora. Parafraseando a Saint-Just, diremos que nadie es virtuoso inocentemente. Desde el momento en que las leyes no hacen que reine la concordia, o en que se disloca la unidad que debían crear los principios, ¿quién es culpable? Las facciones. ¿Quiénes son los facciosos? Quienes niegan con su actividad misma la unidad necesaria. La facción divide al soberano. Por lo tanto, es blasfema y criminal. Hay que combatirla, y a ella sola. ¿Y si hay muchas facciones? Todas serían combatidas sin remisión. Saint-Just exclama: "O las virtudes o el Terror". Hay que fortalecer la libertad y el proyecto de Constitución presentado en la Convención menciona entonces la pena de muerte. La virtud absoluta es imposible; la república del perdón lleva, arrastrada por una lógica implacable, a la república de las guillotinas. Montesquieu había denunciado ya esa lógica como una de las causas de la decadencia de las sociedades, diciendo que el abuso de poder es mayor cuando las leyes no lo prevén. La ley pura de Saint-Just no había tenido en cuenta esta verdad, vieja como la historia misma, de que la ley, en su esencia, está destinada a ser violada.

EL TERROR

Saint-Just, contemporáneo de Sade, llega a la justificación del crimen, aunque parte de principios diferentes. Saint-Just es, sin duda, el anti-Sade. Si la fórmula del marqués podía ser: "Abrid las prisiones y demostrad vuestra virtud", la del convencional sería: "Demostrad vuestra virtud o entrad en las prisiones". Ambas legitiman, no obstante, un terrorismo, individual en el libertino, estatal en el sacerdote de la virtud. El bien absoluto o el mal absurdo, si se pone en ello la lógica necesaria, exigen el mismo fu-

ror. Es cierto que hay ambigüedad en el caso de Saint-Just. La carta que escribió a Vilain d'Aubigny en 1792 tiene algo de insensato. Esta profesión de fe de un perseguido termina con una confesión convulsa: "Si Bruto no mata a los demás se matará a sí mismo". Un personaje tan obstinadamente grave, tan voluntariamente frío, lógico e imperturbable, permite imaginar todos los desequilibrios y todos los desórdenes. Saint-Just ha inventado la clase de seriedad que hace de la história de los dos últimos siglos una novela negra tan fastidiosa. "Quien bromea al frente del gobierno —dice— tiende a la tiranía". Es ésta una máxima sorprendente, sobre todo si se tiene en cuenta con qué se pagaba entonces la simple acusación de tiranía, y que prepara, en todo caso, la época de los Césares pedantes. Saint-Just da el ejemplo: su tono mismo es definitivo. Esta cascada de afirmaciones perentorias, este estilo axiomático y sentencioso le pintan mejor que los retratos más fieles. Las sentencias ronronean, como la sabiduría misma de la nación, y las definiciones que constituyen la ciencia se suceden como órdenes frías y claras. "Los principios deben ser moderados, las leyes implacables, los principios sin remisión". Es el estilo guillotina.

Semejante endurecimiento en la lógica supone, no obstante, una pasión profunda. En esto, como en otras partes, volvemos a encontrar la pasión de la unidad. Toda rebelión supone una unidad. La de 1789 exige la unidad de la patria. Saint-Just sueña con la ciudad ideal donde las costumbres, por fin conformes con las leyes, pongan de manifiesto la inocencia del hombre y la identidad de su naturaleza con la razón. Y si las facciones vienen a trabar este sueño, la pasión exagerará su lógica. Entonces no podrá imaginarse que, puesto que las facciones existen, los principios tal vez se equivocan. Las facciones serán criminales porque los principios siguen siendo intangibles. "Es tiempo de que todo el mundo vuelva a la moral y la aristocracia al Terror". Pero las facciones aristócratas no son las únicas; hay que contar también con los republicanos y con todos aquellos, en general, que critican la acción de la Asamblea Legislativa y la Convención. También ésos son culpables, pues amenazan a la unidad. Saint-Just proclama entonces el gran principio de las tiranías del siglo XX. "Un patriota es quien sostiene a la república en conjunto; quien la combate en detalle es un traidor". Quien critica es sospechoso. Cuando ni la razón ni la libre expresión de los individuos consiguen fundar sistemáticamente la unidad hay que decidirse a eliminar los cuerpos extraños. El cuchillo de la guillotina se hace así razonador; su función consiste en refutar. "¡Un bribón a quien el tribunal ha condenado a muerte dice que quiere oponerse al patíbulo!" Esta imaginación de Saint-Just se comprende mal, pues, en suma, hasta él, el patíbulo no era, precisamente, sino uno de los símbolos más evidentes de la opresión. Pero dentro de este delirio lógico, en el extremo de esta moral de virtud, el patíbulo es libertad. Asegura la unidad racional, la armonía de la ciudad. Depura, la palabra es justa, a la república, elimina los errores que contradicen a la voluntad general y a la razón universal. "Me discuten el título de filántropo —exclama Marat, en un estilo muy distinto—. ¡Oh, qué injusticia! ¿Quién no ve que quiero cortar un pequeño número de cabezas para salvar a muchas más? ¿Un pequeño número, una facción?" Sin duda, y toda acción histórica paga ese precio. Pero Marat, al hacer sus últimos cálculos, reclamaba doscientas setenta y tres mil cabezas. Pero comprometía el aspecto terapéutico de la operación pidiendo a gritos la matanza: "Marcadlos con un hierro candente, cortadles los pulgares, partidles la lengua". El filántropo escribía así con el vocabulario más monótono que pueda darse, día y noche, sobre la necesidad de matar para crear. Seguía escribiendo en las noches de septiembre en el fondo de su cueva, a la luz de una candela, mientras los asesinos instalaban en los patios de nuestras prisiones los bancos de los espectadores, los hombres a la derecha y las mujeres a la izquierda, para ofrecerles como un gracioso ejemplo de filantropía el degüello de nuestros aristócratas.

No mezclemos ni siquiera un segundo, la persona grandiosa de un Saint-Just con la del triste Marat, mono de Rousseau, como dice justamente Michelet. Pero el drama de Sanit-Just consiste en haber coreado en ciertos momentos a Marat por razones superiores y en virtud de una exigencia más profunda. Las facciones se agregan a las facciones, las minorías a las minorías, y al final no se está seguro de que el patíbulo funcione al servicio de la voluntad de todos. Saint-Just afirmará, por lo menos, y hasta el final, que funciona para la virtud. "Una revolución como la nuestra no es

un proceso, sino un trueno sobre los malvados". El bien fulmina, la inocencia se hace rayo, y rayo justiciero. Hasta los que gozan y, sobre todo, ellos, son contrarrevolucionarios. Saint-Just, quien ha dicho que la idea de la felicidad era nueva en Europa (para decir verdad, era nueva sobre todo para Saint-Just, quien detenía la historia en Bruto), advierte que algunos tienen una "idea horrible de la felicidad y la confunden con el placer". Hay que castigar también a éstos. Al final ya no se trata de mayoría ni de minoría. El paraíso perdido y siempre deseado de la inocencia universal se aleja; en la tierra desdichada, llena con los gritos de la guerra civil y nacional, Saint-Just decreta contra sí mismo y sus principios que todos son culpables cuando la patria es desdichada. La serie de informes sobre las facciones en el exterior, la ley del 22 pradial, el discurso del 15 de abril de 1794 sobre la necesidad de la policía, marcan las etapas de esta conversión. El hombre que con tanta grandeza consideraba una infamia deponer las armas mientras existieran en alguna parte un amo y un esclavo es el mismo que debía aceptar que se mantuviera a la Constitución de 1793 en suspenso y se ejerciera la arbitrariedad. En el discurso que pronunció para defender a Robespierre niega la fama y la supervivencia y no se refiere sino a una providencia abstracta. Reconocía al mismo tiempo que la virtud, que era para él una religión, no tenía otra recompensa que la historia y el presente, y que debía, a toda costa, fundar su propio reino. No amaba el poder "cruel y malvado" y que, decía, "sin regla se encaminaba a la opresión". Pero la regla era la virtud y procedía del pueblo. Al desfallecer el pueblo, la regla se oscurecía y la opresión aumentaba. Entonces el pueblo era culpable, y no el poder, cuyo principio debía ser inocente. Una contradicción tan extrema y tan sangrienta no podía resolverse sino mediante una lógica todavía más extremada y la aceptación final de los principios en el silencio y en la muerte. Saint-Just, por lo menos, permaneció a la altura de esa exigencia. En eso debía encontrar por fin su grandeza y esa vida independiente en los siglos y en los cielos, de la que habló con tanta emoción.

Desde hacía mucho tiempo presentía, en efecto, que su exigencia suponía por su parte una entrega total y sin reservas, pues él mismo decía que quienes hacen las revoluciones en el mundo, "quienes hacen el bien", no pueden dormir sino en la tumba. Seguro de que sus principios debían, para triunfar, culminar en la virtud y la felicidad de su pueblo, advirtiendo, quizá, que pedía lo imposible, se había cortado de antemano la retirada declarando públicamente que se apuñalaría el día en que desesperara de este pueblo. He aquí que desespera, sin embargo, pues duda del terror mismo. "La revolución está helada, todos los principios se han debilitado; sólo quedan birretes movidos por la intriga. El ejercicio del terror ha embotado al crimen, como los licores fuertes embotan al paladar". La virtud misma "se une al crimen en las épocas de anarquía". Había dicho que todos los crímenes procedían de la tiranía, que era el primero de todos, y, ante la obstinación incansable del crimen, la Revolución misma corría a la tiranía y se hacía criminal. Por lo tanto, no se puede someter al crimen, ni a las facciones, ni al terrible deseo de goce; hay que desesperar de este pueblo y subyugarlo. Pero tampoco se puede gobernar inocentemente. Por lo tanto, hay que sufrir el mal o servirlo, admitir que los principios se equivocan o reconocer que el pueblo y los hombres son culpables. Entonces se revela la figura misteriosa y bella de Saint-Just: "Sería abandonar poca cosa una vida en la que habría de ser el cómplice, o el testigo mudo, del mal". Bruto, que debía matarse si no mataba a los otros, comienza matando a los otros. Pero los otros son demasiados, no se puede matar a todos. Entonces hay que morir y demostrar una vez más que la rebelión, cuando se desenfrena, oscila entre el aniquilamiento de los otros y la destrucción de uno mismo. Esta tarea, por lo menos, es fácil; basta una vez más con seguir la lógica hasta el fin. En el discurso en defensa de Robespierre, poco antes de su muerte, Saint-Just reafirma el gran principio de su acción, que es el mismo que le va condenar: "No pertenezco a ninguna facción, lucharé contra todas". Reconocía entonces, y de antemano, la decisión de la voluntad general, es decir, de la Asamblea. Se disponía a marchar a la muerte por el amor a los principios y contra toda realidad, pues la opinión de la Asamblea no podía ser obtenida, justamente, sino mediante la elocuencia y el fanatismo de una facción. ¡Pero cómo! Cuando los principios desfallecen los hombres sólo pueden salvarlos, y salvar su fe, de una manera, que es morir por ellos. En el calor asfixiante del París de julio, Saint-Just, negando ostensiblemente la realidad y el mun-

do, confiesa que somete su vida a la decisión de los principios. Dicho eso, parece advertir fugitivamente otra verdad, pues termina con una denuncia moderada de Billaud-Varennes y Collot d'Herbois. "Deseo que se justifiquen y que nosotros seamos más sensatos". El estilo y la guillotina quedan suspendidos un instante. Pero la virtud no es la sensatez, pues tiene demasiado orgullo. La guillotina va a caer sobre esta cabeza bella y fría como la moral. Desde el momento en que la Asamblea le condena hasta el momento en que tiende su nuca a la cuchilla, Saint-Just calla. Este largo silencio es más importante que la muerte misma. Se había quejado de que el silencio reinaba alrededor de los tronos y por eso había querido hablar tanto y tan bien. Pero al final, despreciando la tiranía y el enigma de un pueblo que no se ajusta a la Razón pura, vuelve él también al silencio. Sus principios no concuerdan con lo que es, las cosas son lo que deberían ser; por lo tanto, los principios se quedan solos, mudos y fijos. Entregarse a ellas es morir, en verdad, y morir de un amor imposible, que es lo contrario del amor. Saint-Just muere y, con él, la esperanza de una nueva religión.

"Están talladas todas las piedras para el edificio de la libertad —decía Saint-Just—; le podéis construir un templo o una tumba con las mismas piedras". Los principios mismos del *Contrato social* presidieron la elevación de la tumba que Napoleón Bonaparte selló. Rousseau, que no carecía de sensatez, había visto claramente que la sociedad del *Contrato* sólo convenía a dioses. Sus sucesores lo tomaron al pie de la letra y trataron de fundar la divinidad del hombre. La bandera roja, símbolo de la ley marcial, y por lo tanto del poder ejecutivo en el antiguo régimen, se convierte en símbolo revolucionario el 10 de agosto de 1792. Es un traspaso significativo que Jaurès comenta así: "El derecho somos nosotros, el pueblo... No somos rebeldes. Los rebeldes están en las Tullerías". Pero uno no se hace dios tan fácilmente. Ni siquiera los dioses antiguos mueren al primer golpe y las revoluciones del siglo XIX deberán terminar la liquidación del principio divino. París se subleva entonces para poner al rey bajo la ley del pueblo y para impedirle que restaure una autoridad de principio. Ese cadáver que los sublevados de 1830 arrastraron a través de las salas de las Tullerías e instalaron en el trono para rendirle honores irrisorios no tiene otra significación. El rey puede ser todavía en esta época un encargado de negocios respetado, pero su delegación procede ahora de la nación, su regla es la Carta. Ya no es Majestad. El antiguo régimen desaparece entonces definitivamente en Francia, pero todavía era necesario, después de 1848, que el nuevo se consolidase; la historia del siglo XIX hasta 1914 es la de la restauración de las soberanías populares contra las monarquías de antiguo régimen, la historia del principio de las nacionalidades. Este principio triunfa en 1919, año que ve la desaparición de todos los absolutismos de antiguo régimen en Europa [1]. En todas partes la soberanía de la nación sustituye, por derecho y por razón, rey al soberano. Solamente entonces pueden ponerse de manifiesto las consecuencias de los principios del 89. Quienes vivimos al presente somos los primeros que podemos advertirlo claramente.

Los jacobinos endurecen en los principios morales eternos en la medida misma en que acababan de suprimir lo que sostenía hasta entonces esos principios. Como predicadores del evangelio, quisieron fundar la fraternidad en el derecho abstracto de los romanos. Sustituyeron los mandamientos divinos con la ley que, según suponían, debía ser reconocida por todos, pues era la expresión de la voluntad general. La ley hallaba su justificación en la virtud natural y la justificaba a su vez. Pero desde el momento en que se manifiesta una sola facción del razonamiento se derrumba y se advierte que la virtud necesita justificación para no ser abstracta. Del mismo modo, los juristas burgueses del siglo XVIII, al aplastar bajo sus principios las conquistas justas y vivas de su pueblo, prepararon los dos nihilismos contemporáneos: el del individuo y el del Estado.

La ley puede reinar, en efecto, mientras es la ley de la Razón universal [2]. Pero no lo es nunca y su justificación se pierde si el hombre no es bueno naturalmente. Llega un

1 Salvo la monarquía española. Pero se hunde el imperio alemán, del cual decía Guillermo II que era "la señal de que nosotros, los Hohenzollern, hemos recibido la corona solamente del cielo y sólo tenemos que rendir cuentas al cielo."

2 Hegel vio claramente que la filisofía de las luces quería librar al hombre de lo irracional. La razón reúne a los hombres divididos por lo irracional.

día en que la ideología choca con la psicología. Entonces ya no hay poder legítimo. La ley evoluciona, por lo tanto, hasta confundirse con el legislador y una nueva arbitrariedad. ¿Adónde volverse entonces? Está desorientada; pierde su precisión y se hace cada vez más imprecisa hasta convertir todo en crimen. La ley sigue reinando, pero ya no tiene límites fijos. Saint-Just había previsto esta tiranía en nombre del pueblo silencioso. "El crimen hábil será erigido en una especie de religión y los bribones estarán en el arca sagrada". Pero esto es inevitable. Si los grandes principios no tienen fundamento, si la ley no expresa sino una disposición provisional, ya no está hecha sino para que la anulen o para que la impongan. Sade o la dictadura, el terrorismo individual o el terrorismo de Estado, ambos justificados por la misma ausencia de justificación, es, desde el instante en que la rebelión queda separada de sus raíces y se priva de toda moral concreta, una de las alternativas del siglo xx.

El movimiento de insurrección que nace en 1789 no puede sin embargo detenerse ahí. Dios no ha muerto eternamente para los jacobinos más que para los hombres del romanticismo. Conservan todavía al Ser Supremo. La Razón, de cierta manera, es todavía mediadora. Supone un orden preexistente. Pero Dios está, por lo menos, desencarnado y reducido a la existencia teórica de un principio moral. La burguesía no reinó durante todo el siglo XIX sino refiriéndose a estos principios abstractos. Simplemente, menos digna que Saint-Just, utilizó esta referencia como una coartada, practicando en todas las ocasiones los valores contrarios. Con su corrupción esencial y su desalentadora hipocresía ha contribuido así a desacreditar definitivamente los principios que reivindicaba. Su culpabilidad a este respecto es infinita. Desde el momento en que los principios eternos sean puestos en duda al mismo tiempo que la virtud formal, en que queden desacreditados todos los valores, la razón se pondrá en movimiento sin referirse ya sino a sus éxitos. Querrá reinar, negando todo lo que ha sido y afirmado todo lo que será. Se hará conquistadora. El comunismo ruso, con su crítica violenta de toda virtud formal, termina la obra rebelde del siglo XIX negando todo principio superior. A los regicidas del siglo XIX suceden los deicidas del siglo XX, que llevan hasta el extremo la lógica rebelde y quieren hacer de la tierra el reino en que el hombre será dios. El reinado de la historia comienza, e identificándose sólo con su historia, el hombre, infiel a su verdadera rebelión, se dedicará en adelante a las revoluciones nihilistas del siglo XX que, negando toda moral, buscan desesperadamente la unidad del género humano a través de una agotadora acumulación de crímenes y de guerras. A la revolución jacobina, que trataba de instituir la religión de la virtud, con el fin de fundar en ella la unidad, sucederán las revoluciones cínicas, de derecha e izquierda, que van a tratar de conquistar la unidad del mundo para fundar por fin la religión del hombre. Todo lo que pertenecía a Dios será entregado en adelante a César.

LOS DEICIDAS

La justicia, la razón, la verdad brillaban todavía en el cielo jacobino; estas estrellas fijas podían, por lo menos, servir de señales. El pensamiento alemán del siglo XIX, y particularmente Hegel, quiso continuar la obra de la Revolución Francesa [1] suprimiendo las causas de su fracaso. Hegel creyó discernir que el Terror estaba contenido de antemano en la abstracción de los principios jacobinos. Según él, la libertad absoluta y abstracta debía llevar al terrorismo; el reinado del derecho abstracto coincide con el de la opresión. Hegel observa, por ejemplo, que el espacio de tiempo que va de Augusto a Alejandro Severo (235 después de J. C.) es el de la ciencia del derecho más grande, pero también el de la tiranía más implacable. Para superar esta contradicción era necesario, por lo tanto, desear una sociedad concreta, vivificada por un principio que no fuese formal, en el que la libertad se conciliase con la necesidad. El pensamiento alemán, en consecuencia, terminó sustituyendo a la razón universal, pero abstracta, de Saint-Just y Rousseau con una noción menos artificial, pero también menos ambigua, lo universal concreto. Hasta entonces la razón se cernía sobre fenómenos que se relacionaban con ella. He aquí que en adelante se incorpora a la corriente de los acontecimientos históricos, que aclara al mismo tiempo que le dan un cuerpo.

[1] Y de la Reforma, "revolución de los alemanes", según Hegel.

Se puede decir con seguridad que Hegel racionaliza hasta lo irracional. Pero, al mismo tiempo, da a la razón un estremecimiento irrazonable, introduce en ella una desmesura cuyos resultados tenemos a la vista. El pensamiento alemán introduce de un golpe en el pensamiento fijo de su época un movimiento irresistible. La verdad, la razón y la justicia se encarnan bruscamente en el devenir del mundo. Pero, al lanzarlas a una aceleración perpetua, la ideología alemana confunde su ser con su movimiento y fija el fin de este ser al final del devenir histórico, si es que hay uno. Estos valores han dejado de ser señales para convertirse en fines. En cuanto a los medios de alcanzar esos fines, es decir, la vida y la historia, ningún valor preexistente puede guiarlos. Por el contrario, gran parte de la demostración hegeliana consiste en probar que la conciencia moral, en su trivialidad, la que obedece a la justicia y la verdad como si estos valores existiesen fuera del mundo, compromete, precisamente, el advenimiento de estos valores. La regla de la acción se ha convertido, por lo tanto, en la acción misma, que debe desarrollarse en las tinieblas a la espera de la iluminación final. La razón anexada por este romanticismo no es ya sino una pasión inflexible.

Los fines siguen siendo los mismos: sólo la ambición ha aumentado; el pensamiento se ha hecho dinámico, y la razón devenir y conquista. La acción no es ya sino un cálculo en función de los resultados, no de los principios. Se confunde, por consiguiente, con un movimiento perpetuo. De la misma manera, en el siglo XIX todas las disciplinas se apartan de la fijeza y la clasificación que caracterizaban al pensamiento del siglo XVIII. Así como Darwin reemplaza a Linneo, así también los filósofos de la dialéctica incesante reemplazan a los armoniosos y estériles constructores de la razón. De este momento data la idea (hostil a todo el pensamiento antiguo que, por el contrario, se encontraba en parte en el espíritu revolucionario francés) de que el hombre no tiene una naturaleza humana dada de una vez por todas, no es una criatura acabada, sino una aventura cuyo creador puede ser parte. Con Napoleón y Hegel, filósofo napoleónico, comienzan los tiempos de la eficacia. Hasta Napoleón los hombres descubrieron el espacio del universo, y desde él han descubierto el tiempo del mundo y el porvenir. El espíritu rebelde se va a transformar profundamente.

En todo caso, es raro encontrar la obra de Hegel en esta nueva etapa del espíritu de rebelión. En efecto, en cierto sentido, toda su obra respira el horror a la disidencia: quiso ser el espíritu de la reconciliación. Pero no se trata sino de uno de los aspectos de un sistema que, a causa de su método, es el más ambiguo de la literatura filosófica. En la medida en que para él lo real es racional, justifica todas las especulaciones del ideólogo sobre lo real. Lo que se ha llamado el panlogismo de Hegel es una justificación del estado de hecho. Pero su pantragicismo exalta también la destrucción por sí misma. Todo se reconcilia, sin duda, en la dialéctica y no se puede plantear un extremo sin que surja el otro; hay en Hegel, como en todo gran pensamiento, con qué corregir a Hegel. Pero rara vez se lee a los filósofos con sólo la inteligencia; con frecuencia se los lee con el corazón y sus pasiones, las que no reconcilian nada.

En todo caso, los revolucionarios del siglo XX han tomado de Hegel el arsenal que ha destruido definitivamente los principios formales de la virtud. Han conservado de él la visión de una historia sin trascendencia, reducida a una disputa perpetua y a la lucha de las voluntades de dominio. En su aspecto crítico, el movimiento revolucionario de nuestra época es, ante todo, una denuncia violenta de la hipocresía formal que rige a la sociedad burguesa. La pretensión, fundada en parte, del comunismo moderno, como la más frívola del fascismo, es denunciar la farsa que pudre a la democracia de tipo burgués, sus principios y sus virtudes. Hasta 1789, la trascendencia divina servía para justificar la arbitrariedad regia. Después de la Revolución francesa, la trascendencia de los principios formales, razón o justicia, sirve para justificar una dominación que no es justa ni razonable. Esta trascendencia es, por lo tanto, una máscara que hay que arrancar. Dios ha muerto, pero como había predicho Stirner, hay que matar la moral de los principios, en la que se encuentra todavía el recuerdo de Dios. El odio a la virtud formal, testigo degradado de la divinidad, falso testigo al servicio de la injusticia, sigue siendo uno de los móviles de la historia actual. Nada es puro: este grito convulsiona al siglo. Lo impuro y por lo tanto la historia, se va a convertir en la regla y la tierra desierta será entregada a la

fuerza enteramente desnuda que decidirá o no de la dignidad del hombre. Se entra entonces en mentira o en violencia como se entra en religión, y con el mismo movimiento patético.

Pero la primera crítica fundamental de la buena conciencia, la denuncia del alma bella y de las actitudes ineficaces, se la debemos a Hegel, para quien la ideología de lo verdadero, lo bello y lo bueno es la religión de quienes no tienen ninguna. En tanto que la existencia de las facciones sorprende a Saint-Just, contraviene el orden ideal que él afirma, Hegel no sólo no se sorprende, sino que afirma, por el contrario, que la facción está al comienzo del espíritu. Todo el mundo es virtuoso para el jacobino. El movimiento que parte de Hegel, y que triunfa en la actualidad, supone, al contrario, que nadie lo es, pero que todos lo serán. Al comienzo todo es idilio, según Saint-Just; y todo tragedia, según Hegel. Pero al final eso viene a ser lo mismo. Hay que destruir a quienes destruyen el idilio o destruir para crear el idilio. La violencia cubre todo en ambos casos. La superación del Terror emprendida por Hegel termina solamente con un ensanchamiento del Terror.

Esto no es todo. El mundo actual no puede ser ya, al parecer, sino un mundo de amos y de esclavos, pues las ideologías contemporáneas, las que modifican la faz del mundo, han aprendido de Hegel a pensar la historia en función de la didáctica de dominio y servidumbre. Si, bajo el cielo desierto, en la primera mañana del mundo, no hay más que un amo y un esclavo; si, además, entre el dios superior y los hombres no hay sino un vínculo de amo y esclavo, no puede haber en el mundo más ley que la de la fuerza. Solamente un dios o un principio superior al amo y al esclavo podían interponerse hasta entonces y hacer que la historia de los hombres no se redujera únicamente a la historia de sus victorias y sus derrotas. El esfuerzo de Hegel, y luego de los hegelianos, ha consistido, por el contrario, en destruir cada vez más toda trascendencia y toda nostalgia de la trascendencia. Aunque se da infinitamente más en Hegel que en los hegelianos de izquierda, que, finalmente, le han vencido, proporciona, no obstante, en el campo de la dialéctica del amo y el esclavo, la justificación decisiva del espíritu de dominio en el siglo XX. El vencedor tiene siempre razón: tal es una de las lecciones que se pueden sacar del

mayor sistema alemán del siglo XX. Claro está que en el prodigioso edificio hegeliano hay con qué contradecir en parte esas premisas. Pero la ideología del siglo XX no se atiene a lo que se llama impropiamente el idealismo del maestro de Jena. El rostro de Hegel que reaparece en el comunismo ruso ha sido remodelado sucesivamente por David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx y toda la izquierda hegeliana. Sólo él nos interesa ahora, puesto que sólo él ha influido en la historia de nuestro tiempo. Aunque Nietzsche y Hegel sirven como coartada a los amos de Dachau y Karaganda [1], ello no condena toda su filosofía. Pero permite sospechar que un aspecto de sus pensamientos, o de su lógica, podía llevar a estos terribles confines.

El nihilismo nietzscheano es metódico. La *Fenomenología del espíritu* tiene también un carácter pedagógico. En la conjunción de dos siglos, describe, en sus etapas, la educación de la conciencia caminando hacia la verdad absoluta. Es un *Emile* metafísico [2]. Cada etapa es un error y, por otra parte, va acompañada de sanciones históricas casi siempre fatales para la conciencia o para la civilización en que aquélla se refleja. Hegel se propone demostrar la necesidad de estas etapas dolorosas. La *Fenomenología* es, en uno de sus aspectos, una meditación sobre la desesperación y la muerte. Sencillamente, esta desesperación quiere ser metódica, pues debe transfigurarse al final de la historia en la satisfacción y la sensatez absolutas. Esta pedagogía tiene, no obstante, el defecto de no suponer sino alumnos superiores a ella y la han tomado al pie de la letra cuando con la letra sólo quería anunciar el espíritu. Así sucede con el célebre análisis del dominio y la servidumbre [3].

1 Que han encontrado modelos menos filosóficos en las policías prusiana, napoleónica y zarista o en los campamentos ingleses del África del Sur.

2 La comparación de Hegel con Rousseau tiene un sentido. La fortuna de la *Fenomenología* ha sido de la misma clase, en sus consecuencias, que la del *Contrato social*. Ha modelado el pensamiento político de su época. La teoría de la voluntad general de Rousseau se vuelve a encontrar, por otra parte, en el sistema hegeliano.

3 Lo que sigue es una exposición sistemática de la dialéctica del amo-esclavo. Ahora sólo nos interesan las consecuencias de este análisis. Por eso nos ha parecido necesaria una nueva exposición que destaque ciertas tendencias más bien que otras. Al mismo tiempo, esto excluía toda exposición crítica. No será difícil, sin embargo, ver que si bien el razonamiento se mantiene dentro de la lógica,

El animal, según Hegel, posee una conciencia inmediata del mundo exterior, un sentimiento de sí mismo pero no la conciencia de sí mismo que distingue al hombre. Éste no nace verdaderamente sino en el instante en que adquiere conciencia de sí mismo como sujeto cognoscente. Es, por lo tanto, esencialmente, conciencia de sí mismo. Para afirmarse, la conciencia de sí mismo debe distinguirse de lo que no es ella. El hombre es la criatura que, para afirmar su ser y su diferencia niega. Lo que distingue a la conciencia de sí mismo del mundo natural no es la simple contemplación en que se identifica con el mundo exterior y se olvida de sí misma, sino el deseo que puede sentir con respecto al mundo. Este deseo la lleva a ella misma al tiempo en que le muestra el mundo exterior como diferente. En su deseo, el mundo exterior es lo que ella no tiene, y que es, pero que ella quiere tener para ser, y que ello no sea ya. La conciencia de sí mismo es, pues, necesariamente, deseo. Pero para ser, es necesario que sea satisfecha; no puede satisfacerse sino mediante la saciedad de su deseo. Obra, por lo tanto, para saciarse y al hacer esto, niega, suprime aquello con que se sacia. Es negación. Obrar es destruir para hacer que nazca la realidad espiritual de la conciencia. Pero destruir un objeto sin conciencia, como la carne, por ejemplo, en el acto de comer, es también el acto del animal. Consumir no es todavía ser consciente. Es necesario que el deseo de la conciencia se dirija a algo distinto de la naturaleza sin conciencia. Lo único en el mundo que se distingue de esta naturaleza es, precisamente, la conciencia de sí mismo. Es necesario, por lo tanto, que el deseo se refiera a otro deseo, que la conciencia de sí mismo se sacie con otra conciencia de sí mismo. En lenguaje sencillo, el hombre no es reconocido y no se reconoce como hombre mientras se limita a subsistir animalmente. Tiene que ser reconocido por los otros hombres. Toda conciencia es, en su principio, deseo de ser reconocida y saludada como tal por las otras conciencias. Son los otros los que nos engendran. Solamente en

mediante algunos artificios, no puede pretender que instituye verdaderamente una fenomenología en la medida en que se basa en una psicología enteramente arbitraria. La utilidad y la eficacia de la crítica de Kierkegaard contra Hegel consiste en que se apoya con frecuencia en la psicología. Esto no quita nada, por lo demás, al valor de algunos análisis admirables de Hegel.

sociedad recibimos un valor humano, superior al valor animal.

Como el valor supremo para el animal es la conservación de la vida, la conciencia debe elevarse por encima de este instinto para recibir el valor humano. Debe ser capaz de poner su vida en juego. Para ser reconocido por otra conciencia el hombre debe estar dispuesto a arriesgar su vida y a aceptar la probabilidad de la muerte. Las relaciones humanas fundamentales son, por lo tanto, relaciones de puro prestigio, una lucha perpetua, que se burla de la muerte, para el reconocimiento del uno por el otro.

En la primera etapa de su dialéctica Hegel afirma que, siendo la muerte el lugar común del hombre y el animal, aceptándola y hasta queriéndola es como el primero se distinguirá del segundo. En el centro de esta lucha primordial por el reconocimiento, el hombre se identifica con la muerte violenta. Hegel vuelve a emplear el lema tradicional: "Muere y sé". Pero el "sé lo que eres" cede el lugar a un "sé lo que no eres todavía". Este deseo primitivo y frenético de reconocimiento, que se confunde con la voluntad de ser, no se satisfará sino con un reconocimiento que se extiende poco a poco hasta el reconocimiento de todos. Así, al querer cada uno que le reconozcan todos, la lucha por la vida no terminará sino con el reconocimiento de todos por todos que señalará el fin de la historia. El ser que trata de obtener la conciencia hegeliana nace en la gloria, duramente conquistada, de una aprobación colectiva. No es indiferente hacer notar que en el pensamiento que inspirará a nuestras revoluciones el bien supremo no coincide realmente con el ser, sino con un aparentar absoluto. Toda la historia de los hombres no es, en todo caso, sino una larga lucha a muerte para la conquista del prestigio universal y del poder absoluto. Es por sí misma imperialista. Estamos lejos del buen salvaje del siglo XVIII y el *Contrato social*. En la batahola y el furor de los siglos cada conciencia, para ser, quiere en adelante la muerte de la otra. Por añadidura, esta tragedia implacable es absurda, pues en el caso en que una de las conciencias fuera aniquilada, la conciencia victoriosa no sería reconocida por ello, pues no puede serlo por lo que ya no existe. En realidad, la filosofía del aparentar encuentra en esto su límite.

Ninguna realidad humana sería engendrada, por lo tanto, si, en virtud de una disposición que se puede considerar afor-

tunada para el sistema de Hegel, no hubiese habido desde el origen dos clases de conciencias, una de las cuales no tiene el valor de renunciar a la vida y acepta, en consecuencia, el reconocimiento de la otra conciencia sin ser reconocida por ella. Consiente, en suma, en ser considerada como una cosa. Esta conciencia que para conservar la vida animal renuncia a la vida independiente es la del esclavo. La que al ser reconocida obtiene la independencia es la del amo. Se distinguen una de otra en el momento en que se enfrentan y una de ellas se inclina ante la otra. En este estadio, el dilema no consiste ya en ser libre o morir, sino en matar o esclavizarse. Este dilema repercutirá en la continuación de la historia, aunque en este momento no haya desaparecido todavía la absurdidad.

Seguramente, la libertad del amo es total con respecto al esclavo primeramente, puesto que éste lo reconoce totalmente, y luego con respecto al mundo natural, puesto que con su trabajo el esclavo lo transforma en objetos de goce que el amo consumirá en una perpetua afirmación de sí mismo. Sin embargo, esta autonomía no es absoluta. El amo, para desdicha suya, es reconocido en su autonomía por una conciencia que él mismo no reconoce como autónoma. Por lo tanto, no puede sentirse satisfecho y su autonomía es solamente negativa. El señorío es un atolladero. Puesto que tampoco puede renunciar al señorío y volver a convertirse en esclavo, el destino eterno de los amos es vivir insatisfechos o que los maten. El amo no sirve en la historia sino para suscitar la conciencia servil, la única que crea la historia justamente. En efecto, el esclavo no está ligado a su condición, quiere cambiarla. Por lo tanto, al contrario que el amo, puede educarse; lo que se llama historia no es sino la serie de sus largos esfuerzos para obtener la libertad real. Mediante el trabajo, mediante la transformación del mundo natural en mundo técnico, se liberta ya de esta naturaleza que estaba al principio de su esclavitud, pues no había sabido elevarse sobre ella mediante la aceptación de la muerte [1]. El esclavo no se eleva al nivel de la totalidad humana hasta la angustia de la muerte, sentida en una humillación de todo el ser.

1 Para decir verdad, el equívoco es profundo, pues no se trata de la misma naturaleza. El advenimiento del mundo técnico, ¿suprime la muerte, o el temor a la muerte, en el mundo natural? He aquí la verdadera cuestión, que Hegel deja en suspenso.

Sabe en adelante que esa totalidad existe; sólo le falta conquistarla a través de una larga serie de luchas contra la naturaleza y contra los amos. La historia se identifica, por lo tanto, con la historia del trabajo y de la rebelión. No sorprenderá que el marxismo-leninismo haya sacado de esta dialéctica el ideal contemporáneo del soldado-obrero.

Dejaremos de lado la descripción de las actitudes de la conciencia servil (estoicismo, escepticismo, mala conciencia) que se encuentra a continuación en la *Fenomenología*. Pero no se puede pasar por alto, en cuanto a sus consecuencias, otro aspecto de esta dialéctica: la asimilación de la relación amo-esclavo a la relación del antiguo dios con el hombre. Un comentador de Hegel [1] observa que si el amo existiese realmente, sería Dios. Hegel mismo llama al Amo del mundo el verdadero dios. En su descripción de la mala conciencia muestra cómo el esclavo cristiano, queriendo negar lo que le oprime, se refugia en el más allá del mundo y se da, en consecuencia, un nuevo amo en la persona de Dios. En otra parte, Hegel identifica al amo supremo con la muerte absoluta. Por lo tanto, vuelve a librarse la lucha, en un escalón superior, entre el hombre esclavizado y el dios cruel de Abraham. La resolución de este nuevo desgarramiento entre el dios universal y la persona la proporcionará Cristo, quien reconcilia en sí mismo lo universal y lo singular. Pero Cristo forma parte, en cierto sentido, del mundo sensible. Ha podido vérsele, ha vivido y ha muerto. No es, por lo tanto, sino una etapa en el camino de lo universal; también él debe ser negado dialécticamente. Sólo hay que reconocerle como hombre-dios para obtener una síntesis superior. Saltando los escalones intermedios, bastará con decir que esta síntesis, después de haberse encarnado en la Iglesia y la Razón, termina en el Estado absoluto, erigido por los soldados-obreros, donde el espíritu del mundo se reflejará por fin en sí mismo en el reconocimiento mutuo de cada uno por todos y en la reconciliación universal de todo lo que ha sido bajo el sol. En ese momento, "en el que coinciden los ojos del espíritu con los del cuerpo", cada conciencia no será ya sino un espejo que refleja a otros espejos y él mismo se refleja hasta el infinito en imágenes repercutidas. La

1 Jean Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, página 168.

ciudad humana coincidirá con la de Dios; la historia universal, tribunal del mundo, dictará su sentencia, en la que el bien y el mal serán justificados. El Estado será Destino y la aprobación de toda realidad será proclamada a "la luz espiritual de la Presencia".

Esto resume las ideas esenciales que, a pesar o a causa de la extremada abstracción de la exposición, han sublevado al espíritu revolucionario en direcciones al parecer diferentes y que ahora nos toca volver a encontrar en la ideología de nuestra época. El inmoralismo, el materialismo científico y el ateísmo, al reemplazar definitivamente al antiteísmo de los antiguos rebeldes, han formado cuerpo, bajo la influencia paradójica de Hegel, con un movimiento revolucionario que hasta él no se había separado nunca realmente de sus orígenes morales, evangélicos e idealistas. Estas tendencias, si bien están muy lejos de pertenecer propiamente a Hegel, han encontrado su origen en la ambigüedad de su pensamiento y su crítica de la trascendencia. Hegel destruye definitivamente toda trascendencia vertical, y sobre todo la de los principios, y ésta es su originalidad indiscutible. Restaura, sin duda, en el devenir del mundo, la inmanencia del espíritu. Pero esta inmanencia no es fija, no tiene nada en común con el panteísmo antiguo. El espíritu existe y no existe en el mundo; se hace en él y existirá en él. El valor es remitido, por lo tanto, al final de la historia. Hasta entonces no habrá un criterio capaz de fundamentar un juicio de valor. Hay que obrar y vivir en función del porvenir. Toda moral se hace provisional. Los siglos XIX y XX en su tendencia más profunda, son siglos que han tratado de vivir sin trascendencia.

Un comentador[1], hegeliano de izquierda es cierto, pero ortodoxo en este punto preciso advierte, por otra parte, la hostilidad de Hegel a los moralistas y observa que su único axioma es que hay que vivir de acuerdo con los hábitos y costumbres de la nación a que uno pertenece. Es una máxima de conformismo social, del que Hegel, en efecto, ha dado las pruebas más cínicas. Kojève añade, no obstante, que este conformismo no es legítimo sino en tanto que las costumbres de esta nación corresponden al espíritu de la época, es decir, en tanto que son sólidas y resisten a las críticas y los ataques revolucionarios. ¿Pero quién decidirá con respecto a esta solidez, quién juzgará su legitimidad? Desde hace cien años, el régimen capitalista del Occidente ha resistido rudos ataques. ¿Debe considerarse legítimo por eso? Inversamente, los que eran fieles a la república de Weimar, ¿debían apartarse de ella y prometer su fe a Hitler en 1933 porque la primera se había hundido bajo los golpes del segundo? ¿Debía ser traicionada la república española en el instante mismo en que triunfaba el régimen del general Franco? Son conclusiones que el pensamiento reaccionario tradicional habría justificado de acuerdo con sus propias perspectivas. La novedad, incalculable en sus consecuencias, es que el pensamiento revolucionario las haya asimilado. La supresión de todo valor moral y de los principios, su sustitución por el hecho, rey provisional pero rey real, no ha podido conducir, como se ha visto, sino al cinismo político, bien se trate del hecho del individuo o bien, lo que es más grave, del hecho del Estado. Los movimientos políticos, o ideológicos, inspirados por Hegel coinciden todos en el abandono ostensible de la virtud.

Hegel no ha podido impedir, en efecto, que quienes le han leído con una angustia que no era metódica, en una Europa ya desgarrada por la injusticia, se encuentren arrojados a un mundo sin inocencia y sin principios, ese mundo, justamente, del que Hegel dice que es en sí mismo un pecado, pues está separado del Espíritu. Hegel perdona, sin duda, los pecados al final de la historia. Pero de aquí a entonces será culpable toda operación humana. "Inocente es, por lo tanto, solamente la ausencia de operación, el ser de una piedra, ni siquiera el de un niño". La inocencia de las piedras no es, por lo tanto, extraña. Sin inocencia no hay relación, no hay razón. Sin razón, la fuerza desnuda, el amo y el esclavo, a la espera de que la razón reine un día. Entre el amo y el esclavo el sufrimiento es solitario, la alegría sin raíces, ambos inmerecidos. ¿Cómo vivir entonces, cómo soportar, cuando la amistad es para el fin de los tiempos? La única solución consiste en crear la regla, con las armas en la mano. "Matar o esclavizar"; quienes han leído a Hegel con su única y terrible pasión no han retenido verdaderamente sino el primer término del dilema. Han sacado de él una filosofía del desprecio y la desesperación, juzgándose esclavos y solamente esclavos, unidos por la muerte al Amo

[1] Alexandre Kojève.

absoluto, y por el látigo a los amos terrestres. Esta filosofía de la mala conciencia les ha enseñado únicamente que todo esclavo no lo es sino por el consentimiento y no se libera sino mediante una negativa que coincide con la muerte. Los más orgullosos, respondiendo al desafío, se han identificado por completo con esa denegación y se han consagrado a la muerte. Después de todo, decir que la negación es en sí misma un acto positivo justificaba de antemano todas las clases de negación y anunciaba el grito de Bakunin y Metchaiev: "Nuestra misión es destruir, no construir". Para Hegel, el nihilista era solamente el escéptico que no tenía otra salida que la contradicción o el suicidio filosófico. Pero él mismo creaba otra clase de nihilistas que, haciendo del tedio un principio de acción, identificarán su suicidio con el asesinato filosófico[1]. Aquí nacen los terroristas que han decidido que había que matar y morir para ser, pues el hombre y la historia sólo pueden crearse mediante el sacrificio y el asesinato. Esta gran idea de que todo idealismo está vacío si no se paga con el riesgo de la vida, debía ser llevada al extremo por jóvenes que no la enseñaban desde lo alto de una cátedra universitaria antes de morir en su lecho, sino a través del tumulto de las bombas, hasta bajo las horcas. Al hacer eso, y con sus errores mismos, corregían a su maestro y mostraban contra él que una aristocracia, por lo menos, es superior a la horrible aristocracia del éxito exaltada por Hegel: la del sacrificio.

Otra clase de herederos, que leerá a Hegel más seriamente, elegirá el segundo término del dilema y declarará que el esclavo no se libera sino esclavizando a su vez. Las doctrinas posthegelianas, olvidando el aspecto místico de ciertas tendencias del maestro, han llevado a estos herederos al ateísmo absoluto y al materialismo científico. Pero esta evolución no puede imaginarse sin la desaparición absoluta de todo principio de explicación trascendente, y sin la ruina completa del ideal jacobino. Inmanencia, sin duda, no es ateísmo provisional[2]. La vaga figura de Dios que, en Hegel,

1 Este nihilismo, a pesar de las apariencias, sigue siendo nihilismo en el sentido nietzscheano, en la medida en que es calumnia de la vida presente en provecho de un más allá histórico en el que se esfuerza en creer.

2 De todas maneras, la crítica de Kierkegaard es válida. Fundar la divinidad en la historia es fundar paradójicamente un valor abso-

se refleja todavía en el espíritu del mundo, no será difícil de borrar. De la fórmula ambigua de Hegel "Dios sin el hombre no es ya sino el hombre sin Dios", sus sucesores van a sacar consecuencias decisivas. David Strauss, en su *Vida de Jesús*, aísla la teoría de Cristo considerado como Dios Hombre. Bruno Bauer *(Crítica de la historia evangelista)* funda una especie de cristianismo materialista al insistir en la humanidad de Jesús. Por fin Feuerbach (a quien Marx consideraba un gran hombre y en el que reconocía al discípulo crítico), en *La esencia del cristianismo* reemplazará toda ideología con una religión del hombre y de la especie, que ha convertido a una gran parte de la inteligencia contemporánea. Su tarea consistirá en demostrar que la distinción entre lo humano y lo divino es ilusoria, que no es otra cosa que la distinción entre la esencia de la humanidad, es decir, la naturaleza humana, y el individuo. "El misterio de Dios no es sino el misterio del amor del hombre a sí mismo". Resuenan los acentos de una nueva y extraña profecía: "La individualidad ha ocupado el lugar de la fe, la razón el de la Biblia, la política el de la religión y la Iglesia, la tierra el del cielo, el trabajo el de la oración, la miseria el del infierno, el hombre el de Cristo". No hay, por lo tanto, más que un infierno y pertenece a este mundo; contra él es contra el que hay que luchar. La política es religión; el cristianismo trascendente, el del más allá, consolida a los amos de la tierra mediante el renunciamiento del esclavo y suscita un amo más en el fondo de los cielos. Por eso el ateísmo y el espíritu revolucionario no son sino dos aspectos de un mismo movimiento de liberación. Tal es la respuesta a una pregunta permanente: ¿Por qué el movimiento revolucionario se ha identificado con el materialismo más bien que con el idealismo? Porque esclavizar a Dios, hacerle servir, equivale a matar la trascendencia que mantiene a los antiguos amos y a preparar, con la ascensión de los nuevos, la época del hombre-rey. Cuando la miseria haya pasado, cuando las contradicciones históricas estén resueltas, "el verdadero dios, el dios humano será el Estado". El *homo homini lupus* se convierte en *homo homini deus*. Este pensamiento está en los orígenes del mundo contemporáneo. Se asiste con Feuer-

luto en un conocimiento aproximado. Algo "eternamente histórico" es una contradicción en los términos.

bach al nacimiento de un terrible optimismo que todavía vemos en vigor actualmente y que parece hallarse en las antípodas de la desesperación nihilista. Pero sólo es una apariencia. Hay que conocer las últimas conclusiones de Feuerbach en su *Teogonía* para advertir la fuente profundamente nihilista de estos pensamientos inflamados. Contra Hegel mismo, Feuerbach afirmará, en efecto, que el hombre no es sino lo que come y resumirá así su pensamiento y el porvenir: "La verdadera filosofía es la negación de la filosofía. Ninguna religión es mi religión. Ninguna filosofía es mi filosofía".

El cinismo, la divinización de la historia y de la materia, el terror individual o el crimen de Estado son las consecuencias desmesuradas que van a nacer, completamente armadas, de una equívoca concepción del mundo que asigna únicamente a la historia su tarea de producir los valores y la verdad. Si nada se puede concebir claramente antes de que nazca la verdad al final de los tiempos, toda reacción es arbitraria y a la postre se impone la fuerza. "Si la realidad es inconcebible —decía Hegel— tenemos que forjar conceptos inconcebibles". Un concepto que no se puede concebir necesita, en efecto, como el error, ser forjado. Pero para que lo acepten no puede contar con la persuasión, que pertenece al orden de la verdad, y al final tiene que ser impuesto. La actitud de Hegel consiste en decir: "Esto es la verdad, que nos parece, sin embargo, el error, pero que es cierta justamente porque sucede que es el error. En cuanto a la prueba, no soy yo, sino la historia, cuando termine, la que la proporcionará". Semejante pretensión no puede traer aparejadas sino dos actitudes: o la suspensión de toda afirmación hasta el aporte de la prueba, o la afirmación de todo lo que en la historia parece destinado al buen éxito, la fuerza en primer lugar. En los dos casos, un nihilismo. De todos modos no se comprende el pensamiento revolucionario del siglo xx si no se tiene en cuenta el hecho de que, por una suerte desdichada, se ha inspirado en gran parte en una filosofía del conformismo y el oportunismo. La verdadera rebelión no está comprometida por las perversiones de este pensamiento.

Por lo demás, lo que autorizaba la pretensión de Hegel es lo que le hace intelectualmente, y para siempre, sospechoso. Creyó que la historia había acabado en 1807 con Napoleón

y con él mismo, que la afirmación era posible y que el nihilismo estaba vencido. La *Fenomenología*, Biblia que no habría profetizado sino el pasado, ponía un límite a los tiempos. En 1807 estaban perdonados todos los pecados y cumplidas todas las edades. Pero la historia ha continuado. Desde entonces otros pecados gritan a la faz del mundo y hacen estallar el escándalo de los antiguos crímenes, absueltos para siempre por el filósofo alemán. La divinización de Hegel por sí mismo, después de la de Napoleón, inocente en adelante puesto que había conseguido estabilizar la historia, sólo duró siete años. En vez de la afirmación total, es el nihilismo el que ha cubierto al mundo. La filosofía, hasta la servil, tiene también su Waterloo.

Pero nada puede desalentar el ansia de divinidad que hay en el corazón del hombre. Han venido y siguen viniendo otros que, olvidando a Waterloo, pretenden siempre terminar la historia. La divinidad del hombre se halla todavía en marcha y no será adorable sino al final de los tiempos. Hay que servir a este apocalipsis y, en defecto de Dios, construir, por lo menos, la Iglesia. Después de todo, la historia, que no se ha detenido todavía, deja entrever una perspectiva que podría ser la del sistema hegeliano; pero por la simple razón de que es arrastrada, si no conducida, provisionalmente por los hijos espirituales de Hegel. Cuando el cólera se lleva en plena gloria al filósofo de la batalla de Jena, todo está preparado, en efecto, para lo que va a seguir. El cielo está vacío, la tierra entregada a la fuerza sin principios. Los que han preferido matar y los que han preferido esclavizar van a ocupar, sucesivamente, el primer término del escenario, en nombre de una rebelión desviada de su verdad.

EL TERRORISMO INDIVIDUAL

Pisarev, teórico del nihilismo ruso, hace constar que los mayores fanáticos son los niños y los jóvenes. Esto es cierto también con respecto a las naciones. Rusia es, en esa época, una nación adolescente parida con fórceps, apenas un siglo antes, por un zar todavía lo bastante ingenuo para cortar personalmente las cabezas de los rebeldes. No es sorprendente que haya llevado la ideología alemana hasta los

extremos de sacrificio y destrucción de que los profesores alemanes no habían sido capaces sino con el pensamiento. Stendhal veía una primera diferencia entre los alemanes y los otros pueblos en que aquéllos se exaltan con la meditación en vez de calmarse. Esto es cierto, pero más todavía con respecto a Rusia. En este país joven, sin tradición filosófica [1], personas muy jóvenes, hermanas de los colegiales trágicos de Lautréamont, se apoderaron del pensamiento alemán y encarnaron sus consecuencias en la sangre. Un "proletariado de bachilleres" [2] tomó entonces a su cargo la tarea del gran movimiento de emancipación del hombre para darle su aspecto más convulsivo. Hasta fines del siglo XIX esos bachilleres no fueron nunca más que algunos millares. Por sí solos, sin embargo, y frente al absolutismo más compacto de la época, pretendieron liberar y, provisionalmente, contribuyeron a liberar, en efecto, a cuarenta millones de mujiks. Casi todos ellos pagaron esta libertad con el suicidio, la ejecución, la prisión o la locura. Toda la historia del terrorismo ruso se puede resumir en la lucha de un puñado de intelectuales contra la tiranía, en presencia del pueblo silencioso. Su victoria extenuada fue traicionada finalmente. Pero con su sacrificio, y hasta con sus negaciones más extremadas, dieron cuerpo a un valor o a una virtud nueva que no ha terminado, ni siquiera al presente, de hacer frente a la tiranía y ayudar a la verdadera liberación.

La germanización de Rusia en el siglo XIX no es un fenómeno aislado. La influencia de la ideología alemana en ese momento era preponderante, y ya se sabe, por ejemplo, que el siglo XIX es en Francia, con Michelet y Quinet, el de los estudios germánicos. Pero esta ideología no encontró en Rusia un pensamiento ya constituido, en tanto que en Francia tuvo que luchar y equilibrarse con el socialismo libertario. En Rusia estaba en terreno conquistado. La primera universidad rusa, la de Moscú, fundada en 1750, es alemana. La lenta colonización de Rusia por los educadores, los burócratas y los militares alemanes, iniciada bajo Pedro el Grande, se transforma, gracias a la solicitud de Nicolás I, en germanización sistemática. La *intelligentzia* se apasiona por Schelling al mismo tiempo que por los franceses en la década del 30, por Hegel en la del 40 y, en la segunda mitad del siglo, por el socialismo alemán nacido de Hegel [1]. La juventud rusa vierte entonces en estos pensamientos abstractos la fuerza pasional desmesurada que la caracteriza y vive auténticamente estas ideas muertas. La religión del hombre, puesta ya en fórmulas por sus doctores alemanes, carecía todavía de apósteles y mártires. Los cristianos rusos, desviados de su vocación original, desempeñan ese papel. Para eso tienen que resignarse a vivir sin trascendencia y sin virtud.

1 El mismo Pisarev hace notar que la civilización, en su material ideológico, ha sido siempre importada en Rusia. Véase Armand Coquart: *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe.*
2 Dostoievsky.

EL ABANDONO DE LA VIRTUD

Hacia 1820 existe todavía la virtud entre los primeros revolucionarios rusos, los decembristas. El idealismo jacobino no ha sido corregido todavía en esos caballeros. Y hasta se trata de una virtud consciente. "Nuestros padres eran sibaritas; nosotros somos Catones", dice uno de ellos, Pedro Viasemsky. Se le agrega únicamente el sentimiento, que se volverá a encontrar hasta en Bakunin y los socialistas revolucionarios de 1905, de que el sufrimiento es regenerador. Los decembristas hacen pensar en esos nobles franceses que se aliaron con el tercer estado y renunciaron a sus privilegios. Patricios idealistas, tuvieron su noche del 4 de agosto y para liberar al pueblo decidieron sacrificarse a sí mismos. Aunque su jefe, Pestel, tiene un pensamiento político y social, su conspiración fracasada no cuenta con un programa firme; ni siquiera es seguro que hayan creído en el triunfo. "Sí, moriremos —decía uno de ellos en vísperas de la insurrección—, pero será una hermosa muerte". Fue, en efecto, una hermosa muerte. En diciembre de 1825 el cuadro de los insurgentes fue destruido a cañonazos en la plaza del Senado, en San Petersburgo. Los sobrevivientes fueron deportados, no sin que antes se ahorcara a cinco de ellos, pero con tanta torpeza que hubo que repetir la operación. Se comprende sin dificultad que estas víctimas, ostensiblemente ineficaces, fueron veneradas con un sentimiento de exaltación y de horror por toda la Rusia revolucionaria. Eran

1 Se traduce *El capital* en 1872.

ejemplares, si no eficaces. Marchaban, al comienzo de esta historia revolucionaria, los derechos y la grandeza de lo que Hegel llamaba irónicamente la bella alma, con respecto a la cual deberá definirse, sin embargo, el pensamiento revolucionario.

En este clima de exaltación comenzó el pensamiento alemán a luchar contra la influencia francesa y a imponer sus prestigios a seres desgarrados entre su deseo de venganza y justicia y la sensación de su soledad impotente. Fue acogido al principio como la revelación misma y celebrado y comentado como tal. Una locura filosófica inflamó a los mejores espíritus. Se llegó a poner en verso la *Lógica* de Hegel. En su mayoría, los intelectuales rusos vieron ante todo en el sistema hegeliano la justificación de un quietismo social. Bastaba con adquirir conciencia de la racionalidad del mundo, pues, en todo caso, el Espíritu se realizaría al final de los tiempos. Tal es la primera reacción de Stankevitch[1], Bakunin y Bielinsky, por ejemplo. Luego la pasión rusa retrocedió ante esta complicidad de hecho, si no de intención, con el absolutismo y al instante se lanzó al otro extremo.

Nada más revelador a este respecto que la evolución de Bielinsky, uno de los espíritus más notables e influyentes de las décadas del 30 al 40. Partiendo de un idealismo liberatorio bastante vago, Bielinsky encuentra de pronto a Hegel. En su habitación, a medianoche, bajo la impresión de la revelación, se anega en llanto como Pascal y se despoja de un golpe del hombre que era interiormente: "No hay en ello nada arbitrario ni casual; me he despedido de los franceses". Al mismo tiempo es conservador y partidario del quietismo social. Escribe sin una vacilación; defiende su posición tal como la siente, con coraje. Pero este corazón generoso se ve entonces junto a lo que más ha detestado en este mundo, la injusticia. Si todo es lógico, todo está justificado. Hay que admitir el látigo, la servidumbre y Siberia. Aceptar el mundo y sus sufrimientos le había parecido durante un momento el partido de la grandeza, pues se imaginaba solamente que se trataba de soportar los propios sufrimientos y sus contradicciones. Pero si se trata también de

1 "El mundo está regulado por el espíritu de razón, y esto me tranquiliza con respecto a todo lo demás."

admitir los sufrimientos de los demás, de pronto el valor le falta. Vuelve a partir en sentido inverso. Si no se puede aceptar el sufrimiento de los demás, hay algo en el mundo que no se justifica y la historia, por lo menos en uno de sus puntos, no coincide ya con la razón. Pero es necesario que sea razonable enteramente pues de lo contrario deja de serlo por completo. La protesta solitaria del hombre, apaciguado un momento por la idea de que todo puede justificarse, va a estallar de nuevo en términos vehementes. Bielinsky se dirige a Hegel mismo: "Con toda la estimación que conviene a su filosofía, tengo el honor de comunicarle que si tuviera la oportunidad de encaramarme al escalón más alto de la escalera de la evolución le pediría cuentas de todas las víctimas de la vida y de la historia. No deseo la dicha, ni siquiera gratuita, si no me siento tranquilo con respecto a todos mis hermanos de sangre"[1].

Bielinsky ha comprendido que lo que deseaba no era lo absoluto de la razón, sino la plenitud del ser. Se niega a identificarlos. Quiere la inmortalidad del hombre entero erguido en su persona viva, no la inmortalidad abstracta de la especie convertida en Espíritu. Aboga, con el mismo apasionamiento, contra nuevos adversarios, y de ese gran debate íntimo saca conclusiones que debe a Hegel, pero que vuelve contra él.

Estas conclusiones serán las del individualismo rebelde. El individuo no puede aceptar la historia tal como es. Debe destruir la realidad para afirmar lo que es, no colaborar con ella. "La negación es mi dios como la realidad en otro tiempo. Mis héroes son los destructores de lo viejo: Lutero, Voltaire, los enciclopedistas, los terroristas, Byron en *Caín*". Así volvemos a encontrar, y al mismo tiempo, todos los temas de la rebelión metafísica. Es cierto que la tradición francesa del socialismo individualista seguía viviendo en Rusia. Saint-Simon y Fourier, leídos en la década del 30; y Proudhon, importado en la década del 40, inspiran el gran pensamiento de Herzen y, mucho más tarde, el de Pedro Lavrov. Pero este pensamiento, que seguía ligado a los valores éticos, termina sucumbiendo, por lo menos provisionalmente, en su gran debate con los pensamientos cínicos. Bie-

1 Citado por Hepner, *Bakunin y el paneslavismo revolucionario*. Rivière.

linsky vuelve a encontrar, por el contrario, con y contra Hegel, las mismas tendencias del individualismo social, pero desde el punto de vista de la negación, en el rechazo de los valores trascendentes. Cuando muera, en 1848, su pensamiento se habrá acercado mucho, por otra parte, al de Herzen. Pero, en su confrontación con Hegel, define con precisión una actitud que será la de los nihilistas y, en parte al menos, de los terroristas. Constituye así un tipo de transición entre los grandes señores idealistas de 1825 y los estudiantes "nadistas" de 1860.

TRES POSEÍDOS

En efecto, cuando haga la apología del movimiento nihilista —aunque sólo en la medida, es cierto, en que ve en él una mayor emancipación con respecto a ideas ya enteramente hechas— Herzen volverá a emplear el lenguaje de Bielinsky al escribir: "La aniquilación de lo viejo es el engendramiento del porvenir". Kotliarevsky, hablando de aquellos a quienes se llamaba también radicales los definía como apóstoles "que pensaban que había que renunciar completamente al pasado y forjar sobre otro tipo la personalidad humana". La reivindicación de Stirner reaparece con el rechazo de toda historia y la decisión de forjar el porvenir, no ya en función del espíritu histórico, sino en función del individuo-rey. Pero el individuo-rey no puede elevarse al poder por sí solo. Necesita a los otros y entra entonces en una contradicción nihilista que Pisarev, Bakunin y Netchaiev tratarán de resolver entendiendo cada uno de ellos un poco más el campo de la destrucción y la negación, hasta que el terrorismo mate la contradicción misma con el sacrificio y el asesinato simultáneos.

El nihilismo de la década del 60 comienza, al parecer, con la negación más radical que pueda darse, rechazando toda acción que no sea puramente egoísta. Se sabe que la palabra nihilismo fue creada por Turguéniev en la novela *Padre e hijos*, cuyo protagonista, Bazarov, simboliza a este tipo de hombre. Pisarev, al dar cuenta de esta novela, declaró que los nihilistas reconocían a Bazarov como su modelo. "Nosotros —dice Bazarov— sólo nos vanagloriamos de la estéril conciencia de que comprendemos, hasta cierto punto, la esterilidad de lo que existe". "¿Es eso —le preguntan— lo que se llama nihilismo?" "Eso es lo que se llama nihilismo". Pisarev elogia ese modelo, al que, para mayor claridad, define así: "Soy ajeno al orden de cosas existente y no tengo por qué mezclarme en él". El único valor reside, por lo tanto, en el egoísmo racional.

Negando todo lo que no es la satisfacción de sí mismo, Pisarev declara la guerra a la filosofía, al arte juzgado absurdo, a la moral mentirosa, a la religión y también a los usos y a la urbanidad. Construye la teoría de un terrorismo intelectual que hace pensar en el de nuestros superrealistas. La provocación es erigida en doctrina, pero con una profundidad de la que Raskólnikov da una idea justa. En la cima de este bello impulso Pisarev plantea, sin reírse, la cuestión de saber si se puede matar a golpes a la propia madre, y responde: "¿Y por qué no, si lo deseo y lo encuentro útil?"

Desde ese momento a uno le sorprende no ver a nuestros nihilistas ocupados en hacerse una fortuna o una categoría, en gozar cínicamente de todo lo que se ofrece. Para decir verdad, no faltan los nihilistas en los buenos puestos de toda sociedad. Pero no hacen de su cinismo una teoría; prefieren en todas las ocasiones rendir visiblemente un homenaje sin consecuencias a la virtud. En cuanto a aquellos de los que ahora se trata, se contradecían en el desafío que lanzaban a la sociedad y que, en sí mismo, era la afirmación de un valor. Se decían materialistas, su libro de cabecera era *Fuerza y materia* de Buchner, pero uno de ellos confesaba: "Cada uno de nosotros estaba dispuesto a ir al patíbulo y dar su cabeza por Moleschott y Darwin", poniendo así la doctrina muy por encima de la materia. En tal grado la doctrina tenía un aire de religión y fanatismo. Para Pisarev, Lamarck era un traidor, porque Darwin tenía razón. Quienquiera que en ese medio hablara de la inmortalidad del alma era excomulgado. Wladimir Weidlé [1] tiene, por lo tanto, razón cuando define al nihilismo como un oscurantismo racionalista. En ellos la razón anexaba curiosamente los prejuicios de la fe; la menor contradicción de estos individualistas no consistía en que elegían como tipo de razón el cientificismo más vulgar. Lo negaban todo, salvo los valores más discutibles, los de M. Homais.

[1] *La Russie absente et présente*. Gallimard.

Sin embargo, al querer hacer un artículo de fe de la razón más somera, es como los nihilistas darán un modelo a sus sucesores. No creían sino en la razón y en el interés. Pero en vez del escepticismo, eligen el apostolado y se hacen socialistas. En eso está su contradicción. Como todos los espíritus adolescentes, sentían al mismo tiempo la duda y la necesidad de creer. Su solución personal consiste en dar a su negación la intransigencia y la pasión de la fe. Por lo demás, ¿qué tiene esto de sorprendente? Weidlé cita la frase desdeñosa del filósofo Soloviev denunciando esta contradicción: "El hombre desciende del mono;, por lo tanto, amémonos los unos a los otros". Sin embargo, la verdad de Pisarev está en este desgarramiento. Si el hombre es el reflejo de Dios, no importa que le prive del amor humano; llegará un día en que será saciado. Pero si es una criatura ciega, errante en las tinieblas de una condición cruel y limitada, necesita de sus semejantes y de su amor perecedero. ¿Dónde puede refugiarse la caridad, después de todo, sino en el mundo sin dios? En el otro, es la gracia la que provee a todos, hasta a los provistos. Quienes niegan todo comprenden, por lo menos, que la negación es una miseria. Pueden entonces abrirse a la miseria ajena y negarse, por fin, a sí mismos. Pisarev no retrocedía, con el pensamiento, ante el asesinato de una madre y, sin embargo, encontró acentos justos para hablar de la injusticia. Quería gozar egoístamente de la vida, pero fue encarcelado y luego se volvió loco. Tanto cinismo puesto de manifiesto le llevó, por fin, a conocer el amor, a ser desterrado por ello y a sufrir hasta el suicidio, volviendo a encontrar así, en vez del individuo-rey que deseaba forjar, el viejo hombre miserable y doliente cuya grandeza es la única que ilumina la historia.

Bakunin encarna, aunque de otra manera espectacular, las mismas contradicciones. Muere en vísperas de la epopeya terrorista [1]. Por otra parte, desaprobó de antemano los atentados individuales y denunció a "los Brutos de su época". Sin embargo los respetaba, pues censuró a Herzen por haber criticado abiertamente el atentado fracasado de Karakosov contra el zar Alejandro II en 1866. Este respeto tenía sus razones. Bakunin ha influido en la sucesión de los acontecimientos, de la misma manera que Bielinsky y los nihilistas,

1 1876.

en el sentido de la rebelión individual. Pero aporta algo más; un germen de cinismo político que va a cuajar en doctrina en Netchaiev y a sacar de sus casillas al movimiento revolucionario.

Apenas sale de la adolescencia, Bakunin se siente trastornado y desarraigado por la filosofía hegeliana, como por una conmoción prodigiosa. Se entrega a ella día y noche, "hasta la locura", según dice. "No veía sino las categorías de Hegel". Cuando sale de esta iniciación lo hace con la exaltación de los neófitos. "Mi yo personal ha muerto para siempre, mi vida es la verdadera vida. Se identifica en cierto modo con la vida absoluta". Necesita poco tiempo para advertir los peligros de esta posición cómoda. Quien ha comprendido la realidad no se rebela contra ella, sino que se deleita con ella; se hace conformista. Nada predestinaba a Bakunin a esta filosofía de perro guardián. Es posible, también, que su viaje a Alemania y la desagradable opinión que se hizo de los alemanes le prepararan mal para admitir, como el viejo Hegel, que el Estado prusiano fuera depositario privilegiado de los fines del espíritu. Más ruso que el zar mismo, a pesar de sus sueños universales, no podía, en todo caso, suscribir la apología de Prusia cuando se fundaba en una lógica bastante frágil como para afirmar: "La voluntad de los otros pueblos carece de derecho, pues es el pueblo que representa a esa voluntad (del Espíritu) quien domina al mundo". En la década del 40, por otra parte, Bakunin descubrió el socialismo y el anarquismo franceses, a algunas de cuyas tendencias abrió paso. Sea como fuere, Bakunin rechaza con estrépito la ideología alemana. Llegó a lo absoluto, como debió llegar a la destrucción total en virtud del mismo movimiento apasionado, de la rabia del "todo o nada" que se vuelve a encontrar en él en estado puro.

Después de haber elogiado la Unidad absoluta, Bakunin se lanza al maniqueísmo más elemental. Quiere, sin duda, y para terminar, "la Iglesia universal y auténticamente democrática de la libertad". Ésa es su religión; él pertenece a su siglo. Sin embargo, no es seguro que su fe a este respecto haya sido entera. En su *Confesión* a Nicolás I, parece sincero su acento cuando dice que nunca ha podido creer en la revolución final "sino mediante un esfuerzo sobrenatural y doloroso, ahogando por la fuerza la voz interior que

me cuchicheaba lo absurdo de mis esperanzas". Su inmoralismo teórico es mucho más firme, por el contrario, y se le ve resoplar constantemente con la satisfacción y la alegría de un animal fogoso. A la historia sólo la rigen dos principios, el Estado y la revolución social, la revolución y la contrarrevolución, a los que no se trata de conciliar, pero que libran una lucha a muerte. El Estado es el crimen. "El Estado más pequeño e inofensivo es también criminal en sus sueños". La revolución es, por lo tanto, el bien. Esta lucha, que supera a la política, es también la lucha de los principios luciferinos contra el principio divino. Bakunin vuelve a introducir explícitamente en la acción rebelde uno de los temas de la rebelión romántica. Proudhon decretaba ya que Dios es el Mal y exclamaba: "¡Ven, Satán, calumniado por los pequeños y los reyes!" Bakunin deja que se advierta también toda la profundidad de una rebelión aparentemente política. "El Mal es la rebelión satánica contra la autoridad divina, rebelión en la que nosotros vemos, por el contrario, el germen fecundo de todas las emancipaciones humanas. Como los Fraticelli de la Bohemia del siglo XIV (?), los socialistas revolucionarios se reconocen hoy día por estas palabras: "En nombre de aquél a quien se ha hecho una gran injusticia".

La lucha contra la creación será, por lo tanto, despiadada y sin moral y la única salvación está en el exterminio. "La pasión de la destrucción es una pasión creadora". Las páginas ardientes de Bakunin sobre la revolución del 48 [1] gritan apasionadamente esta alegría de destruir. "Fiesta sin comienzo ni fin", dice. En efecto, para él, como para todos los oprimidos, la revolución es la fiesta, en el sentido sagrado de la palabra. Esto recuerda al anarquista francés Coeurderoy [2], quien, en su libro *Hurrah, ou la révolution par les cosaques*, llamaba a las hordas del norte para que devastasen todo. También éste quería "llevar la antorcha a la casa del padre" y decía que no podía tener esperanza sino en el diluvio humano y en el caos. Estas manifestaciones toman la rebelión en su estado puro, en su verdad biológica. Por eso es por lo que Bakunin es el único de su época que declara la guerra a la ciencia, ídolo de sus contemporáneos, con

1 *Confesión*, pág. 102 y sig. Rieder.

2 Claude Harmel y Alain Sergent. *Histoire de l'anarchie*, t. 1.

una profundidad bastante excepcional. Contra toda abstracción, aboga en favor del hombre entero, completamente identificado con su rebelión. Si glorifica al asaltante, jefe de sublevación popular, si sus modelos preferidos son Stenka Razin y Pugatchev, es porque esos hombres han luchado, sin doctrina y sin principios, por un ideal de libertad pura. Bakunin introduce en el corazón de la revolución el principio desnudo de la rebelión. "La tempestad y la vida, eso es lo que necesitamos. Un mundo nuevo, sin leyes, y por consiguiente libre".

Pero un mundo sin leyes, ¿es un mundo libre? Tal es la pregunta que hace toda rebelión. Si hubiera que pedir la respuesta a Bakunin, no sería dudosa. Aunque se haya opuesto en todas las circunstancias, y con la mayor lucidez, al socialismo autoritario, cuando define la sociedad del porvenir la presenta, sin preocuparse por la contradicción, como una dictadura. Los estatutos de la Fraternidad Internacional (1864-1867), que redactó personalmente, establecen ya la subordinación absoluta del individuo al comité central, durante el tiempo de la acción. Lo mismo sucede con respecto al tiempo que seguirá a la revolución. Espera para la Rusia liberada "un fuerte poder dictatorial..., un poder rodeado de partidarios, iluminado por sus consejos, fortalecido con su libre colaboración, pero que no esté limitado por nada ni por nadie". Bakunin ha contribuido tanto como su enemigo Marx a la doctrina leninista. Por otra parte, el sueño del imperio eslavo revolucionario, tal como lo evoca Bakunin ante el zar, es el mismo que, hasta en los detalles fronterizos, ha realizado Stalin. En un hombre que ha dicho que el motor esencial de la Rusia zarista era el temor y que rechaza la teoría marxista de una dictadura de partido, estas concepciones pueden parecer contradictorias. Pero esta contradicción demuestra que los orígenes de las doctrinas autoritarias son en parte nihilistas. Pisarev justifica a Bakunin. Éste quiere, ciertamente, la libertad total, pero la busca por medio de una destrucción total. Destruir todo es dedicarse a construir cimientos; luego hay que mantener las paredes en pie a fuerza de brazos. Quien rechaza todo el pasado, sin conservar de él nada de lo que puede servir para vivificar la revolución, se condena a no encontrar justificación sino en el porvenir y, entre tanto, encarga a la policía que justifique lo provisional. Bakunin anuncia la dictadura, no contra

su deseo de destrucción, sino en conformidad con él. Nada puede detenerlo en ese camino, pues en la hoguera de la negación total se han fundido también los valores éticos. Con su *Confesión* al zar, manifiestamente obsequiosa, pero que escribe para conseguir la libertad, introduce espectacularmente el doble juego en la política revolucionaria. Con su *Catecismo revolucionario*, que, según se supone, redacta en Suiza con Netchaiev, da forma, aunque luego reniegue de ella, a ese cinismo político que ya no debía dejar de pesar en el movimiento revolucionario y que Netchaiev mismo ilustra de una manera provocativa.

Netchaiev, figura menos conocida que la de Bakunin, más misteriosa todavía, pero más significativa para nuestro propósito, lleva la coherencia del nihilismo lo más lejos posible. En él apenas hay contradicción. Aparece hacia 1866 en los medios de la *intelligentzia* revolucionaria y muere oscuramente en enero de 1882. En este breve tiempo no deja de seducir a los estudiantes que le rodean, a Bakunin mismo y los revolucionarios emigrados, y, finalmente, a los guardias de su prisión, a los que consigue hacer entrar en una conspiración disparatada. Cuando aparece ya tiene bien arraigadas sus ideas. Si fascina a Bakunin hasta el punto de que consiente en encargarle mandatos imaginarios, es porque reconoce en esta figura implacable lo que ha recomendado que se sea y lo que él mismo habría sido si hubiese podido curar su corazón. Netchaiev no se contenta con decir que hay que unirse "al mundo salvaje de los bandidos, ese verdadero y único medio revolucionario de Rusia", ni con escribir una vez más, como Bakunin, que en adelante la política será la religión y la religión la política. Se hace el monje cruel de una revolución desesperada; su sueño más evidente consiste en fundar la orden de asesinos que permita propagar y hacer que triunfe finalmente la divinidad negra a la que ha decidido servir.

No sólo diserta sobre la destrucción universal; su originalidad consiste en reivindicar fríamente, para que los que se entregan a la revolución, el "todo está permitido", y permitírselo todo, en efecto. "El revolucionario es un hombre condenado de antemano. No debe tener relaciones personales ni cosas o seres amados. Debería despojarse hasta de su nombre. En él todo debe concentrarse en una sola pasión: la revolución". Si, en efecto, la historia, fuera de todo principio, no está hecha sino en la lucha entre la revolución y la contrarrevolución, no hay más solución que la de abrazar enteramente uno de estos dos valores, para morir o para resucitar en él. Netchaiev lleva esta lógica al extremo. Con él, por primera vez, la revolución va a separarse explícitamente del amor y la amistad.

Se advierten en él las consecuencias de la psicología arbitraria transmitida por el pensamiento de Hegel. Éste había admitido, no obstante, que el reconocimiento mutuo de las conciencias se puede hacer en el afrontamiento del amor[1]. Se había negado, empero, a poner en el primer plano de su análisis este "fenómeno" que, según él, "no tiene la fuerza, la paciencia y el trabajo del negativo". Había preferido mostrar las conciencias en un combate de cangrejos ciegos que avanzan a tientas por la arena del mar para enzarzarse por fin en una lucha a muerte, y había dejado voluntariamente de lado esta otra imagen, igualmente legítima, de los faros que se buscan penosamente en la noche y se ajustan por fin para dar una luz mayor. Quienes se aman, los amigos, los amantes, saben que el amor no es solamente una fulguración, sino también una larga y dolorosa lucha en las tinieblas por el reconocimiento y la reconciliación definitivos. Después de todo, si la virtud histórica se reconoce en que da pruebas de paciencia, el verdadero amor es tan paciente como el odio. La reivindicación de justicia no es, por otra parte, la única que justifica a lo largo de los siglos la pasión revolucionaria, que se apoya también en una exigencia dolorosa de amistad con todos, hasta y sobre todo frente a un cielo enemigo. En todas las épocas, quienes mueren por la justicia se han llamado "hermanos". La violencia, para todos ellos, está reservada para el enemigo, al servicio de la comunidad de los oprimidos. Pero si la revolución es el único valor, exige todo, hasta la delación, y por lo tanto el sacrificio del amigo. En adelante, la violencia se volverá contra todos, al servicio de una idea abstracta. Ha sido necesario el advenimiento del reinado de los poseídos para que se diga de una vez que la revolución, en sí misma, sobrepasaba a los que quería salvar y que la amistad, que transfiguraba hasta entonces las derrotas, debía ser sacrificada y remitida al día todavía invisible de la victoria.

[1] Puede hacerse también en la admiración, en la que la palabra "maestro" adquiere un gran sentido: el que forma sin destruir.

La originalidad de Netchaiev consiste, por lo tanto, en que justifica la violencia hecha a los hermanos. Prescribe el *Catecismo* con Bakunin. Pero una vez que éste, con una especie de deslumbramiento, le confía la misión de representar en Rusia a una Unión Revolucionaria europea que sólo existe en su imaginación, Netchaiev va, en efecto, a Rusia, funda su *Sociedad del Hacha* y él mismo redacta sus estatutos. En éstos se encuentra, como algo necesario, sin duda, para toda acción militar o política, el comité central secreto, al que todos deben jurar una fidelidad absoluta. Pero Netchaiev hace algo más que militarizar la revolución desde el momento que admite que los jefes, para dirigir a los subordinados, tienen derecho a emplear la violencia y la mentira. Miente, en efecto, para comenzar, cuando se dice delegado por ese comité central todavía inexistente y cuando, para comprometer a los vacilantes en la acción que se propone emprender, deja entender que ese comité dispone de recursos ilimitados. Hace más todavía al establecer categorías entre los revolucionarios, dando a los de la primera categoría (es decir, los jefes) el derecho a considerar a los otros como "un capital que se puede gastar". Quizá todos los jefes de la historia han pensado así, pero no lo han dicho. En todo caso, hasta Netchaiev ningún jefe revolucionario se había atrevido a hacer de ello el principio de su conducta. Hasta entonces ninguna revolución había puesto a la cabeza de sus tablas de la ley que el hombre podía ser un instrumento. El reclutamiento apelaba tradicionalmente al valor y al espíritu de sacrificio. Netchaiev decide que se puede amenazar o aterrorizar a los vacilantes y engañar a los que confían. Hasta los revolucionarios imaginarios pueden servir también si se les lleva sistemáticamente a cumplir los actos más peligrosos. En cuanto a los oprimidos, puesto que se trata de salvarlos de una vez por todas, se les puede oprimir más todavía. Lo que pierden ellos con eso lo ganarán los oprimidos del porvenir. Netchaiev convierte en un principio que hay que llevar a los gobiernos hacia medidas represivas, que nunca hay que tocar a los representantes oficiales más odiados por la población y que, por fin, la sociedad secreta debe dedicar toda su actividad a aumentar los sufrimientos y la miseria de las masas.

Aunque estos bellos pensamientos han adquirido todo su sentido en la actualidad, Netchaiev no puede ver el triunfo

de sus principios. Por lo menos trata de aplicarlos con motivo del asesinato del estudiante Ivanov, que impresiona a las imaginaciones de la época lo bastante para que Dostoievsky haga de él uno de los temas de *Los poseídos*. Ivanov, cuya única culpa parece ser haber dudado del comité central, del que Netchaiev se dice delegado, se opone a la revolución porque se opone al que se ha identificado con ella. Por lo tanto, debe morir. "¿Qué derecho tenemos a quitar la vida a un hombre?", pregunta Ouspenski, uno de los camaradas de Netchaiev. "No se trata de derecho, sino de nuestro deber de eliminar todo lo que perjudique a la causa". Cuando la revolución es el único valor ya no hay derechos, en efecto; sólo hay deberes. Pero mediante una inversión inmediata, se toman todos los derechos en nombre de esos deberes. En nombre de la causa, Netchaiev, que no ha atentado contra la vida de ningún tirano, mata a Ivanov en una celada. Luego sale de Rusia y va a verse con Bakunin, quien se aparta de él y condena esa "repugnante táctica". "Poco a poco ha llegado a convencerse —dice Bakunin— de que para fundar una sociedad indestructible hay que tomar como base la política de Maquiavelo y adoptar el sistema de los jesuitas; para el cuerpo, sólo la violencia; para el alma, la mentira". Eso está bien visto. ¿Pero en nombre de qué se puede decidir que esta táctica es repugnante si la revolución, como quiere Bakunin, es el único bien? Netchaiev sirve verdaderamente a la revolución; no se sirve a sí mismo, sino a la causa. Sufre la extradición, pero no cede ante sus jueces. Lo condenan a veinticinco años de prisión, pero sigue reinando en las prisiones, organiza a los carceleros en sociedad secreta, proyecta el asesinato del zar y lo juzgan de nuevo. La muerte en el fondo de una fortaleza cierra, al cabo de doce años de reclusión, la vida de este rebelde que inaugura la raza desdeñosa de los grandes señores de la revolución.

En este momento todo está verdaderamente permitido en el seno de la revolución y el asesinato puede ser erigido en principio. Sin embargo, con la primavera del populismo en 1870, se cree que este movimiento revolucionario nacido de las tendencias religiosas y éticas que se encuentran en los decembristas y en el socialismo de Lavrov y Herzen, va a frenar la evolución hacia el cinismo político que ilustra Netchaiev. El movimiento apela a las "almas vivas", les pide

que vayan al pueblo y lo eduquen para que marche por sí mismo hacia la liberación. Los "caballeros arrepentidos" abandonan a su familia, se visten pobremente y van a las aldeas a predicar a los campesinos. Pero el campesino desconfía y calla. Cuando no calla, denuncia al apóstol ante el gendarme. Este fracaso de las almas bellas lanza el movimiento hacia el cinismo de Netchaiev o, por lo menos, hacia la violencia. En la medida en que la *intelligentzia* no ha podido atraer al pueblo, se siente nuevamente sola ante la autocracia: el mundo vuelve a presentársele bajo las especies del amo y del esclavo. El grupo de la *Voluntad del Pueblo* va a erigir, por lo tanto, el terrorismo individual en principio y a inaugurar la serie de asesinatos que prosigue hasta 1905, con el Partido Socialista Revolucionario. Los terroristas nacen en este momento, alejados del amor, alzados contra la culpabilidad de los amos, pero solitarios con su desesperación, frente a las contradicciones, que no pueden resolver sino con el doble sacrificio de su inocencia y de su vida.

LOS ASESINOS DELICADOS

El año 1878 es el año en que nace el terrorismo ruso. Una muchacha muy joven, Vera Zassoulitch, al día siguiente del proceso de 193 populistas, el 24 de enero, mata al general Trepov, gobernador de San Petersburgo. Los jurados la absuelven y luego escapa a la policía del zar. Ese pistoletazo desencadena una serie de represiones y atentados que se responden los unos a los otros y a los que, según se adivina ya, sólo puede poner fin el cansancio.

El mismo año, un miembro de la *Voluntad del pueblo*, Kravchinsky, pone el terror en principios en su folleto *Muerte por muerte*. Las consecuencias siguen a los principios. En Europa, el emperador de Alemania, el rey de Italia y el rey de España son víctimas de atentados. También en 1878, Alejandro II crea con la Ojrana el arma más eficaz del terrorismo de Estado. Desde entonces, hasta que termina el siglo XIX, se cometen asesinatos en Rusia y en Occidente. En 1879 se produce un nuevo atentado contra el rey de España y otro, que fracasa, contra el zar. En 1881 asesinan al zar los terroristas de la *Voluntad del Pueblo*. Sofía Perovskaia, Jeliabov y sus amigos son ahorcados. En 1883 se atenta

contra el emperador de Alemania, cuyo asesino es ejecutado con hacha. En 1887 son ejecutados los mártires de Chicago y en Valencia realizan un congreso los anarquistas españoles, quienes hacen esta advertencia terrorista: "Si la sociedad no cede, tienen que perecer el mal y el vicio aunque todos debamos perecer con ellos". La década del 90 señala en Francia el punto culminante de lo que se llama la propaganda por la acción. Las hazañas de Ravachol, Vaillant y de Henry preludian el asesinato de Carnot; sólo en el año 1892 se cometen más de un millar de atentados con dinamita en Europa y casi quinientos en América. En 1898 es asesinada la emperatriz Isabel de Austria. En 1901 se produce el asesinato de MacKinley, presidente de los Estados Unidos. En Rusia, donde no han cesado los atentados contra los representantes secundarios del régimen, nace en 1903 la *Organización de Combate* del partido socialista revolucionario y agrupa a las figuras más extraordinarias del terrorismo ruso. Los asesinatos de Plehve por Sasonov y del gran duque Sergio por Kaliayev, en 1905, marcan los puntos culminantes de esos treinta años de apostolado sangriento y terminan la era de los mártires de la religión revolucionaria.

El nihilismo, estrechamente mezclado con el movimiento de una religión decepcionada, termina así en terrorismo. En el universo de la negación total, mediante la bomba y el revólver, y también mediante el coraje con que marchan al patíbulo esos jóvenes, tratan de salir de la contradicción y de crear los valores de que carecen. Hasta ellos los hombres morían en nombre de lo que sabían o de lo que creían saber. Desde ellos se adquiere la costumbre, más difícil, de sacrificarse por algo de lo que no se sabe nada, sino que hay que morir para que sea. Hasta entonces quienes debían morir apelaban a Dios contra la justicia de los hombres. Pero cuando se leen las declaraciones de los condenados de este período llama la atención ver que todos, sin excepción, apelan, contra sus jueces, a la justicia de otros hombres que todavía no existen. Estos hombres futuros, por falta de valores supremos, constituyen su último recurso. El porvenir es la única trascendencia de los hombres sin dios. Sin duda, los terroristas quieren, ante todo, destruir, hacer que se tambalee el absolutismo bajo el estallido de las bombas. Pero, por lo menos, con su muerte aspiran a volver a crear

una comunidad de justicia y amor y a reanudar así una misión que la Iglesia ha traicionado. Los terroristas quieren, en realidad, crear una Iglesia de la que saldrá un día el nuevo dios. ¿Pero es esto todo? Si su entrada voluntaria en la culpabilidad y la muerte no hubiese hecho surgir sino la promesa de un valor todavía futuro, la historia actual nos permitiría afirmar, por el momento en todo caso, que han muerto en vano y no han dejado de ser nihilistas. Un valor venidero es, por otra parte, una contradicción en los términos, pues no puede aclarar una acción ni proporcionar un principio de elección mientras no adquiera forma. Pero los hombres de 1905, justamente, desgarrados por las contradicciones, dan vida, con su negación y su muerte misma, a un valor en adelante imperioso, que dan a luz creyendo anunciar solamente su advenimiento. Colocan ostensiblemente por encima de sus verdugos y de sí mismos a ese bien supremo y doloroso que ya hemos encontrado en los orígenes de la rebelión. Detengámonos, por lo menos, a examinar este valor, en el momento en que el espíritu de rebelión se encuentra, por última vez en nuestra historia, con el espíritu de compasión.

"¿Se puede hablar de la acción terrorista sin intervenir en ella?", pregunta el estudiante Kaliayev. Sus camaradas, reunidos desde 1903 en la *Organización de Combate* del partido socialista revolucionario, bajo la dirección de Azev y luego de Boris Savinkov, se mantienen todos ellos a la altura de esta denominación altisonante. Son hombres exigentes, los últimos, en la historia de la rebelión, que no rechazarán nada de su situación ni de su drama. Si bien han vivido en el terror, "si bien han tenido fe en él" (Pokotilov), nunca han dejado de sentirse desgarrados por él. La historia ofrece pocos ejemplos fanáticos que hayan sentido escrúpulos hasta durante la pelea. A los hombres de 1905 no les han faltado, por lo menos, las dudas. El mayor homenaje que podemos rendirle es decir que en la actualidad no podríamos hacerles una sola pregunta que no se hayan hecho ellos y a la que no hayan respondido en parte con su vida o con su muerte.

Sin embargo, han pasado rápidamente por la historia. Cuando Kaliayev, por ejemplo, decide en 1903 intervenir con Savinkov en la acción terrorista, tiene veintiséis años. Dos años más tarde, el "Poeta", como le apodaban, es ahorcado. Se trata de una carrera breve. Pero, para quien examina con un poco de apasionamiento la historia de este período, Kaliayev, con su paso vertiginoso, constituye la figura más significativa del terrorismo. Sasonov, Schweitzer, Pokotilov, Voinarovsky y la mayoría de los otros han surgido también en la historia de Rusia y del mundo como hombres que se alzan durante un instante para estallar en seguida, testigos rápidos e inolvidables de una rebelión cada vez más desgarrada.

Casi todos son ateos. "Recuerdo —escribe Boris Voinarovsky, quien murió al arrojar la bomba contra el almirante Dubassov— que ya antes de entrar en el liceo predicaba el ateísmo a uno de mis amigos de infancia. Una sola pregunta me embarazaba. ¿De dónde venía eso? Pues yo no tenía la menor idea de la eternidad". Kaliayev cree en Dios. Algunos minutos antes de realizar un atentado que fracasará le ve Savinkov en la calle hincado ante un icono, con la bomba en una mano y haciendo la señal de la cruz con la otra. Pero repudia la religión. En su celda, antes de la ejecución, rechaza sus socorros.

La clandestinidad les obliga a vivir en la soledad. No conocen, sino de manera abstracta, la alegría potente de todo hombre de acción en contacto con una gran comunidad humana. Pero el lazo que les une reemplaza para ellos a todos los afectos. "¡Caballería!", escribe Sasonov, quien comenta así: "Nuestra caballería estaba imbuida de tal espíritu que la palabra «hermano» no expresa todavía con una claridad suficiente la esencia de nuestras relaciones recíprocas". El mismo Sasonov escribe desde la prisión a sus amigos: "En cuanto a mí, la condición indispensable de la dicha es conservar para siempre la conciencia de mi completa solidaridad con vosotros". Voinarovsky, por su parte, confiesa a una mujer amada que le retenía haber dicho esta frase que reconoce "un poco cómica", pero que, según él, prueba su estado de ánimo: "Te maldeciría si llegase con retraso adonde están los camaradas".

Este grupito de hombres y mujeres, perdidos entre la multitud rusa, y unidos solidariamente entre sí, eligen el oficio de ejecutores para el que nada los destinaba. Viven de la misma paradoja, uniendo en sí mismos el respeto de la vida humana en general y un desprecio por su propia vida que llega hasta la nostalgia del sacrificio supremo. Para

Dora Brilliant no cuentan las cuestiones de programa. La acción terrorista se embellece ante todo con el sacrificio que le hace el terrorista. "Pero —dice Savinkov— el terror pesaba sobre ella como una cruz". Kaliayev está dispuesto a sacrificar su vida en todo momento. "Más que eso, deseaba apasionadamente este sacrificio". Durante la preparación del atentado contra Plehve propone arrojarse bajo los caballos y perecer con el ministro. También en Voinarovsky el deseo de sacrificio coincide con la atracción de la muerte. Después de su detención escribe a sus padres: "Cuántas veces, durante mi adolescencia, se me ocurrió la idea de matarme..."

Al mismo tiempo estos ajusticiadores que ponen su vida en juego, y tan totalmente, no tocan a la de los demás sino con la conciencia más puntillosa. El atentado contra el gran duque Sergio fracasa la primera vez porque Kaliayev, con la aprobación de todos sus camaradas se niega a matar a los niños que van en el coche del gran duque. Savinkov dice con respecto a Rachel Lourié, otra terrorista: "Tenía fe en la acción terrorista, consideraba un honor y un deber tomar parte en ella, pero la sangre no le turbaba menos que a Dora". El mismo Savinkov se opone a un atentado contra el almirante Dubassov en el rápido de San Petersburgo a Moscú: "A la menor imprudencia, la explosión habría podido producirse en el coche y matar a extraños". Más tarde Savinkov, "en nombre de la conciencia terrorista", se defenderá con indignación de haber hecho participar a un niño de 16 años en un atentado. En el momento de evadirse de una prisión zarista decide disparar contra los oficiales que puedan oponerse a su fuga, pero matarse antes que volver su arma contra los soldados. Así también Voinarovsky, ese matador de hombres que confiesa no haber cazado nunca, "por considerar bárbara a esa ocupación", declara a su vez: "Si Dubassov va acompañado por su esposa no arrojaré la bomba".

Un olvido tan grande de sí mismo, aliado con una preocupación tan profunda por la vida de los demás, permite suponer que estos asesinos delicados han vivido el destino rebelde en su contradicción más extrema. Se puede creer que también ellos, aunque reconocen el carácter inevitable de la violencia, confiesan que no está justificada. El asesinato les parece necesario e inexcusable. Corazones mediocres, confrontados con este terrible problema, pueden descansar

en el olvido de uno de los términos. Se contentarán, en nombre de los principios formales, con considerar inexcusable toda violencia inmediata y permitirán esa violencia difusa que está de acuerdo con el mundo y la historia. O bien se consolarán, en nombre de la historia, con que la violencia sea necesaria y añadirán entonces el asesinato, hasta no hacer de la historia sino una sola y larga violación de todo lo que el hombre protesta contra la injusticia. Esto define los dos aspectos del nihilismo contemporáneo, el burgués y el revolucionario.

Pero los corazones extremados de que ahora tratamos no olvidan nada. Desde entonces, incapaces de justificar lo que consideran, no obstante, necesario, decidieron darse ellos mismos en justificación y responder con el sacrificio personal a la pregunta que se hacen. Para ellos, como para todos los rebeldes hasta ellos, el asesinato se identifica con el suicidio. Una vida se paga entonces con otra vida y de estos dos holocaustos surge la promesa de un valor. Kaliayev, Voinarovsky y los otros creen en la equivalencia de las vidas. No ponen, en consecuencia, idea alguna por encima de la vida humana, aunque matan por la idea. Exactamente, viven a la altura de la idea. La justifican, finalmente, encarnándola hasta la muerte. Todavía nos hallamos frente a una concepción, si no religiosa, por lo menos metafísica de la rebelión. Después de éstos vendrán otros hombres que, animados por la misma fe devoradora, juzgarán, no obstante, estos métodos sentimentales y se negarán a admitir que cualquier vida equivalga a cualquier otra. Entonces pondrán por encima de la vida humana una idea abstracta, aunque la llamen historia, y sometidos a ella de antemano, decidirán, con plena arbitrariedad, someter también a los otros. El problema de la rebelión no se resolverá mediante la aritmética, sino mediante el cálculo de probabilidades. Ante una futura realización de la idea, la vida humana puede ser todo o nada. Cuanto mayor es la fe que pone el calculador en esta realización, tanto menos vale la vida humana. En el límite ya no vale nada.

Más adelante examinaremos este límite, es decir, la época de los verdugos filosóficos y del terrorismo de Estado. Pero, entretanto, los rebeldes de 1905, en la frontera en que se mantienen, nos enseñan, entre el estrépito de las bombas, que la rebelión no puede conducir, sin dejar de ser rebelión,

al consuelo y a la comodidad dogmáticos. Su única victoria aparente consiste en triunfar por lo menos de la soledad y la negación. En medio de un mundo que niegan y que los rechaza, tratan, como todos los grandes corazones, de rehacer, hombre por hombre, una fraternidad. El amor que se profesan recíprocamente, que constituye su dicha hasta en el desierto de la prisión, que se extiende a la inmensa masa de sus hermanos esclavizados y silenciosos, da la medida de su angustia y de su esperanza. Para servir a este amor tienen que matar ante todo; para asegurar el reinado de la inocencia tienen que aceptar cierta culpabilidad. Esta contradicción no se resolverá para ellos hasta el último momento. Soledad y caballería, desamparo y esperanza no serán superados sino mediante la libre aceptación de la muerte. Jeliabov, quien organiza en 1881 el atentado contra Alejandro II y es detenido cuarenta y ocho horas antes del asesinato, pide ya que le ejecuten al mismo tiempo que al autor real del atentado. "Sólo la cobardía del gobierno —dice en la carta que escribe a las autoridades— explicaría que no se erigiese más que un patíbulo en vez de dos". Se erigen cinco, uno de ellos para la mujer que él amaba. Pero Jeliabov muere sonriendo, en tanto que Rissakov, quien había flaqueado en los interrogatorios, tiene que ser arrastrado al cadalso, medio loco de terror.

Es que hay una especie de culpabilidad que Jeliabov no quiere y que sabe que recaería sobre él, como sobre Rissakov, si permaneciera solitario después de haber matado o hecho matar. Al pie del patíbulo, Sofía Perovskaia abraza al hombre que ama y a sus otros dos amigos, pero se aparta de Rissakov, quien muere solitario, condenado por la nueva religión. Para Jeliabov, la muerte entre sus hermanos coincide con su justificación. Quien mata no es culpable salvo si consiente en seguir viviendo o si para seguir viviendo traiciona a sus hermanos. Morir, por el contrario, anula la culpabilidad y el crimen mismo. Carlota Corday grita a Fouquier-Tinville: "¡Oh, el monstruo me toma por una asesina!" Es el descubrimiento desgarrador y fugitivo de un valor humano que está a medio camino entre la inocencia y la culpabilidad, la razón y la sinrazón, la historia y la eternidad. En el instante de este descubrimiento, pero solamente entonces, llega para estos desesperados una paz extraña, la de las victorias definitivas. Polivanov dice en su

celda que le habría sido "fácil y dulce" morir. Voinarovsky escribe que ha vencido el temor a la muerte. "Subiré al patíbulo sin que se estremezca un solo músculo de mi cara, sin hablar... Y no será una violencia ejercida sobre mí mismo; será el resultado natural de todo lo que he vivido". Mucho más tarde, el teniente Schmidt escribirá también antes de que lo fusilen: "Mi muerte terminará todo y, coronada por el suplicio, mi causa será irreprochable y perfecta". Y Kaliayev, condenado al patíbulo después de haberse erigido en acusador ante el tribunal, declara firmemente: "Considero a mi muerte como una suprema protesta contra un mundo de lágrimas y sangre", y luego escribe: "Desde el momento en que me encontré detrás de los barrotes no sentí un solo instante el deseo de seguir viviendo de ninguna manera". Su anhelo será satisfecho. El 10 de mayo, a las dos de la mañana, marcha hacia la única justificación que reconoce. Completamente vestido de negro, sin sobretodo, y con un sombrero de fieltro en la cabeza, sube al patíbulo. Al padre Florinski, que le ofrece el crucifijo, el condenado, separándose de Cristo, le responde solamente: "Ya le he dicho que he terminado con la vida y estoy preparado para la muerte".

Sí, el antiguo valor renace en esta escena, en el extremo del nihilismo, al pie del patíbulo mismo. Es el reflejo, histórico esta vez, del "existimos" que hemos encontrado al término de un análisis del espíritu rebelde. Es al mismo tiempo privación y certidumbre iluminada. Resplandece con un brillo mortal en el rostro alterado de Dora Brilliant, al pensar en quien moría a la vez por sí mismo y por la amistad incansable; impulsa a Sasonov a matarse en la prisión como protesta y para "hacer que se respete a sus hermanos"; absuelve a Netchaiev el día en que, habiéndole pedido un general que denuncie a sus camaradas, lo derriba de una bofetada. Mediante ese valor estos terroristas, al mismo tiempo que afirman el mundo de los hombres, se colocan por encima de este mundo, demostrando por última vez en nuestra historia que la verdadera rebelión es creadora de valores.

1905, gracias a ellos, señala la culminación del impulso revolucionario. En esa fecha comienza una decadencia. Los mártires no hacen las Iglesias: son su cimiento o su coartada. Luego vienen los sacerdotes y los beatos. Los revolu-

cionarios que vengan no exigirán el cambio de vidas. Consentirán en el riesgo de la muerte, pero aceptarán también conservarse lo más posible para la revolución y su servicio. Aceptarán, pues, para sí mismos la culpabilidad total. El consentimiento en la humillación es la verdadera característica de los revolucionarios del siglo XX, que ponen a la revolución y la Iglesia de los hombres por encima de sí mismos. Kaliayev prueba, por el contrario, que la revolución, medio necesario, no es un fin suficiente. Al mismo tiempo, eleva al hombre en vez de rebajarlo. Son Kaliayev y sus hermanos, rusos o alemanes, quienes en la historia del mundo se oponen verdaderamente a Hegel[1], al admitir primeramente como necesario y luego como insuficiente el reconocimiento universal. A Kaliayev no le basta perecer. Cuando le haya reconocido el mundo entero, todavía subsistirá una duda en él: necesita su propio consentimiento y la totalidad de las aprobaciones no bastaría para disipar esa duda que ya hacen nacer en todo hombre verdadero cien aclamaciones entusiastas. Kaliayev duda hasta el fin, pero esa duda no le impide obrar; eso es lo que hace de él la imagen más pura de la rebelión. Quien acepta morir, pagar una vida con otra vida, cualesquiera que sean sus negaciones, afirma con ello un valor que le supera a él mismo como individuo histórico. Kaliayev se consagra a la historia hasta la muerte y, en el momento de morir, se coloca por encima de la historia. De cierta manera, es verdad que se refiere a ellas. Pero ¿qué es lo que prefiere: a sí mismo, que se mata sin vacilación, o al valor que él encarna y hace vivir? La respuesta no es dudosa. Kaliayev y sus hermanos triunfan del nihilismo.

EL CHIGALEVISMO

Pero este triunfo no tiene mañana: coincide con la muerte. El nihilismo sobrevive provisionalmente a sus vencedores. En el seno mismo del partido socialista revolucionario el cinismo político sigue caminando hacia la victoria. El jefe

[1] Dos razas de hombres. Uno mata una sola vez y paga con su vida. El otro justifica millares de crímenes y acepta que le paguen con honores.

que envía a Kaliayev a la muerte, Azev, practica el doble juego y denuncia a los revolucionarios a la Ojrana al mismo tiempo que hace ejecutar a ministros y grandes duques. La provocación vuelve a poner en su lugar el "todo está permitido" e identifica también a la historia con el valor absoluto. Este nihilismo, después de haber influido en el socialismo individualista, va a contaminar al socialismo llamado científico que surge en la década del 80 en Rusia[1]. La herencia conjugada de Netchaiev y de Marx dará origen a la revolución totalitaria del siglo XX. Al mismo tiempo que el terrorismo individual persigue a los últimos representantes del derecho divino, el terrorismo de Estado se dispone a destruir definitivamente ese derecho en la raíz misma de las sociedades. La técnica de la toma del poder para la realización de los últimos fines se inicia con la afirmación ejemplar de esos fines.

En efecto, Lenin tomará de Tkatchev, camarada y hermano espiritual de Netchaiev, una concepción de la toma del poder que considera "majestuosa" y que él mismo resume así: "Secreto riguroso, elección minuciosa de los miembros, formación de revolucionarios profesionales". Tkatchev, que muere loco, hace la transición entre el nihilismo y el socialismo militar. Pretende crear un jacobinismo ruso y no tomar de los jacobinos sino su técnica de acción, pues niega, él también, todo principio y toda virtud. Enemigo del arte y de la moral, concilia en la táctica sólo lo racional y lo irracional. Su finalidad consiste en realizar la igualdad humana mediante la toma del poder estatal. La organización secreta, los haces de revolucionarios, el poder dictatorial de los jefes son temas que definen la noción, si no el hecho, del "aparato" que tendrá una fortuna tan grande y eficaz. En cuanto al método mismo, se tendrá una idea justa de él cuando se sepa que Tkatchev proponía que se suprimiera a todos los rusos mayores de veinticinco años como incapaces de aceptar las nuevas ideas. Método genial, en verdad, y que debía prevalecer en la técnica del super-Estado moderno, en el que se realiza la educación frenética del niño entre adultos aterrorizados. El socialismo cesáreo condenará, sin duda, el terrorismo individual en la medida en que haga revivir valores incompatibles con la dominación de la razón

[1] El primer grupo social-demócrata, el de Plejanov, es de 1883.

histórica. Pero volverá a poner el terror al nivel del Estado, alegando como única justificación la construcción de la humanidad por fin divinizada.

Aquí termina una onda y la rebelión, al quedar cortada de sus verdaderas raíces, infiel al hombre al someterse a la historia, maquina ahora la esclavitud de todo el universo. Entonces comienza la era del chigalevismo, exaltada en *Los poseídos* por Verjovensky, el nihilista que reclama el derecho al deshonor. Espíritu desdichado e implacable [1], elige la voluntad de dominio, que es la única, en efecto, que puede reinar en una historia sin más significación que ella misma. Chigalev, el filántropo, será su fianza; el amor a los hombres justificará en adelante que se le esclavice. Loco por la igualdad [2], Chigalev, tras largas reflexiones, llegó con desesperación a la conclusión de que sólo es posible un sistema, aunque sea, en efecto, desesperante. "Habiendo partido de la libertad ilimitada, llego al despotismo ilimitado". La libertad total, que es negación de todo, no puede vivir y justificarse sino mediante la creación de nuevos valores identificados con la humanidad entera. Si esta creación se demora, la humanidad se desgarra hasta la muerte. El camino más corto hacia estas nuevas tablas pasa por la dictadura total. "Una décima parte de la humanidad poseerá los derechos de la personalidad y ejercerá una autoridad ilimitada sobre las otras nueve décimas partes. Éstas perderán su personalidad y se convertirán en una especie de rebaño; sujetas a la obediencia pasiva, serán llevadas de nuevo a la inocencia primera y, por decirlo así, al paraíso primitivo, donde, por lo demás, deberán trabajar". Es el gobierno de los filósofos con que soñaban los utopistas, sólo que estos filósofos no creen en nada. Ha llegado el reino de los "Cristos violentos", para repetir la expresión de un literato entusiasta al celebrar la vida y la muerte de Ravachol. "El papa en lo alto —dice amargamente Verjovensky— nosotros a su alrededor, y debajo de nosotros el chigalevismo".

Así se anuncian las teocracias totalitarias del siglo XX, el terror de Estado. Los nuevos señores y los grandes inquisidores reinan al presente, utilizando la rebelión de los oprimidos, sobre una parte de nuestra historia. Su reinado es cruel, pero ellos se excusan de su crueldad, como el Satán romántico, alegando que es una carga muy pesada. "Nosotros nos reservamos el deseo y el sufrimiento; los esclavos tendrán el chigalevismo". Nace en este momento una raza de mártires nueva y bastante horrible. Su martirio consiste en que aceptan la tarea de infligir el sufrimiento a los demás; se esclavizan a su propio dominio. Para que el hombre se haga dios es necesario que la víctima se rebaje a convertirse en verdugo. Por eso es por lo que la víctima y el verdugo están igualmente desesperados. Ni la esclavitud ni el poder coincidirán ya con la dicha; los amos serán taciturnos y los siervos fastidiosos. Saint-Just tenía razón; es espantoso atormentar al pueblo. ¿Pero cómo se puede dejar de atormentar a los hombres si se ha decidido convertirlos en dioses? Así como Kirilov, que se mata para ser dios, acepta que su suicidio sea utilizado por la "conspiración" de Verjovensky, así también la divinización del hombre por él mismo rompe el límite que la rebelión había establecido y se introduce irresistiblemente en los caminos cenagosos de la táctica y del terror de los que no ha salido todavía la historia.

1 "Se representaba al hombre a su manera y luego no desistía de su idea."

2 "La calumnia y el asesinato en los casos extremos, pero sobre todo la igualdad."

EL TERRORISMO DE ESTADO Y EL TERROR IRRACIONAL

Todas las revoluciones modernas acabaron robusteciendo el Estado. 1789 lleva a Napoleón, 1848 a Napoleón III, 1917 a Stalin, las perturbaciones italianas de la década del 20 a Mussolini, la república de Weimar a Hitler. Estas revoluciones, sobre todo después de que la primera guerra mundial hubo liquidado los vestigios del derecho divino, se han propuesto, no obstante, con una audacia cada vez mayor, la construcción de la ciudad humana y de la libertad real. La omnipotencia creciente del Estado ha sancionado cada vez esa ambición. Sería falso decir que no podía dejar de suceder esto. Pero es posible examinar cómo ha sucedido, y quizá sirva de lección.

Aparte de un pequeño número de explicaciones que no constituyen el tema de este ensayo, el extraño y aterrador crecimiento del Estado moderno puede considerarse como la conclusión lógica de ambiciones técnicas y filosóficas desmesuradas, ajenas al verdadero espíritu de rebelión, pero

que, sin embargo, dieron origen al espíritu revolucionario de nuestra época. El sueño profético de Marx y las potentes anticipaciones de Hegel o de Nietzsche terminaron suscitando, después de ser arrasada la ciudad de Dios, un Estado racional o irracional, pero en ambos casos terrorista.

Para decir verdad, las revolucinnes fascistas del siglo xx no merecen el título de revolución. Les ha faltado la ambición universal. Mussolini y Hitler trataron, sin duda, de crear un imperio y los ideólogos nacional-socialistas pensaron, explícitamente, en el imperio mundial. Su diferencia con el movimiento revolucionario clásico consiste en que, siendo herederos del nihilismo, prefirieron divinizar lo irracional, y sólo ello, en vez de divinizar la razón. Al mismo tiempo renunciaban a lo universal. Ello no impide que Mussolini se declare heredero de Hegel, y Hitler de Nietzsche; ilustran en la historia algunas de las profecías de la ideología alemana. A este respecto pertenecen a la historia de la rebelión y el nihilismo. Han sido los primeros que han construido un Estado basándose en la idea de que nada tenía sentido y que la historia no era sino el azar de la fuerza. La *consecuencia* no se ha hecho esperar.

Desde 1914 Mussolini anunciaba la "santa religión de la anarquía" y se declaraba enemigo de todos los cristianismos. En cuanto a Hitler, su religión confesada yuxtaponía sin vacilación al Dios-Providencia y el Walhalla. Su dios era, en verdad, un argumento de mitin y una manera de elevar el debate al final de sus discursos. Mientras tuvo buen éxito prefirió creerse inspirado. En el momento de la derrota se juzgó traicionado por su pueblo. Entre ambos momentos nada vino a anunciar al mundo que pudiera nunca considerarse culpable ante ningún principio. El único hombre de cultura superior que dio al nazismo una apariencia de filosofía, Ernst Junger, eligió, por otra parte, las fórmulas mismas del nihilismo: "La mejor respuesta a la traición de la vida por el espíritu es la traición del espíritu por el espíritu, y uno de los grandes y crueles goces de esta época consiste en participar en ese trabajo de destrucción"

Los hombres de acción, cuando carecen de fe, nunca creyeron sino en el movimiento de la acción. La paradoja insostenible de Hitler ha sido justamente querer fundar un orden estable sobre un movimiento perpetuo y una negación. Rauschning, en su *Revolución del nihilismo*, tiene razón

cuando dice que la revolución hitleriana era un dinamismo puro. En Alemania, sacudida hasta las raíces por una guerra sin precedentes, la derrota y la angustia económica, no se mantenía ya en pie valor alguno. Aunque haya que contar con lo que Goethe llamaba "el destino alemán de hacerse todas las cosas difíciles", la epidemia de suicidios que afectó a todo el país entre las dos guerras dice mucho sobre la confusión de los espíritus. No son los razonamientos los que pueden devolver la fe a quienes desesperan de todo, sino solamente la pasión, y en este caso la pasión misma que yacía en el fondo de esta desesperación, es decir, la humillación y el odio. Ya no había un valor a la vez común y superior a todos estos hombres en nombre del cual les fuese posible juzgarse los unos a los otros. La Alemania de 1933 se decidió, por lo tanto, a adoptar los valores degradados de algunos hombres solamente y trató de imponerlos a toda una civilización. En defecto de la moral de Goethe, eligió y sufrió la moral de la pandilla.

La moral de la pandilla es triunfo y venganza, derrota y resentimiento, inagotablemente. Cuando Mussolini exaltaba a "las fuerzas elementales del individuo" anunciaba la exaltación de las potencias oscuras de la sangre y el instinto, la justificación biológica de lo peor que produce el instinto de dominación. En el proceso de Nuremberg, subrayó Frank "el odio a la forma" que animaba a Hitler. Es cierto que este hombre era solamente una fuerza en movimiento, corregida y hecha más eficaz por los cálculos de la astucia y de una implacable clarividencia táctica. Hasta su forma física, mediocre y trivial, no era para él un límite, pues lo fundía en la masa [1]. Sólo la acción le mantenía en pie. Para él ser era hacer. Por eso Hitler y su régimen no podían prescindir de enemigos. No podían, petimetres frenéticos [2], definirse sino con relación a sus enemigos, tomar forma sino en el combate encarnizado que debía destruirlos. El judío, los francmasones, las plutocracias, los anglosajones y el eslavo bestial se han sucedido en la propaganda y en la historia para levantar, cada vez a una altura un poco mayor,

[1] Véase el excelente libro de Max Picard; *L'homme du néant*, Cahiers du Rhône.

[2] Se sabe que Goering recibía a veces vestido de Nerón y repintado.

la fuerza ciega que marchaba hacia su término. El combate permanente exigía excitantes perpetuos.

Hitler era la historia en su estado puro. "Devenir —decía Junger— vale más que vivir". Predicaba, por lo tanto, la identificación total con la corriente de la vida, en el nivel más bajo y contra toda realidad superior. El régimen que ha inventado la política exterior biológica iba contra sus intereses más evidentes. Pero obedecía, por lo menos, a su lógica particular. Así, Rosenberg hablaba pomposamente de la vida: "El estilo de una columna en marcha, y poco importa hacia qué destino y para qué fin esta columna esté en marcha". Después de esto, la columna sembrará la historia de ruinas y devastará su propio país, pero por lo menos habrá vivido. La verdadera lógica de este dinamismo era la derrota total, o bien, de conquista en conquista, de enemigo en enemigo, el establecimiento del imperio de la sangre y la acción. Es poco probable que Hitler haya concebido, por lo menos primitivamente, este Imperio. Ni por su cultura, ni tampoco por su instinto de inteligencia táctica, estaba a la altura de su destino. Alemania se hundió por haber emprendido una lucha imperial con un pensamiento político provincial. Pero Junger había advertido esta lógica y dado su fórmula. Tuvo la visión de un "imperio mundial" y "técnico", de una "religión de la técnica anticristiana" cuyos fieles y soldados hubiesen sido también sus monjes, pues que (y en esto Junger se encuentra con Marx), por su estructura humana, el obrero es universal. "El estatuto de un nuevo régimen de mando sustituye al cambio de contrato social. El obrero es sacado de la esfera de las negociaciones, la compasión y la literatura, y elevado hasta la de la acción. Las obligaciones jurídicas se transforman en obligaciones militares". El Imperio, como se ve, es al mismo tiempo la fábrica y el cuartel mundiales, donde reina como esclavo el soldado-obrero de Hegel. Hitler ha sido detenido relativamente pronto en el camino de este Imperio. Pero aunque hubiera ido más lejos se habría asistido solamente al despliegue cada vez más amplio de un dinamismo irresistible y al refuerzo cada vez más violento de los principios cínicos, que eran los únicos capaces de servir a ese dinamismo.

Al hablar de esta revolución, Rauschning dice que no es ya liberación, justicia y elevación del espíritu, sino "la muerte de la libertad, la dominación de la violencia y la

esclavitud del espíritu". El fascismo es, efectivamente, el desprecio. A la inversa, toda forma de desprecio, si interviene en política, prepara o instaura el fascismo. Hay que añadir que el fascismo no puede ser otra cosa sino renegarse a sí mismo. Junger deducía de sus propios principios que valía más ser criminal que burgués. Hitler, que tenía menos talento literario, pero, en esta ocasión, más coherencia, sabía que es indiferente ser lo uno o lo otro, desde el momento en que no se cree en el éxito. Se autorizó, por lo tanto, a ser lo uno y lo otro a la vez. "El hecho es todo", decía Mussolini. Y Hitler: "Cuando la raza corre peligro de que la opriman... la cuestión de la legalidad no desempeña sino un lugar secundario". Como, por otra parte, la raza tiene siempre necesidad de que la amenacen para existir, nunca hay legalidad. "Estoy dispuesto a firmarlo todo, a suscribirlo todo... En lo que me concierne, soy capaz, con toda buena fe, de firmar hoy tratados y romperlos mañana fríamente si el porvenir del pueblo alemán está en juego". Por lo demás, antes de declarar la guerra, el Führer declaró a sus generales que más tarde no se preguntaría al vencedor si había dicho o no la verdad. El *leitmotiv* de la defensa de Goering en el proceso de Nuremberg, toma de nuevo esta idea: "El vencedor será siempre el juez y el vencido el acusado". Esto puede discutirse, sin duda. Pero entonces no se comprende a Rosenberg cuando dice en el proceso de Nuremberg que no había previsto que este mito llevara al asesinato. Cuando el fiscal inglés observa que "de *Mein Kampf* partía el camino directo que llevaba a las cámaras de gas de Maidanek", toca, por el contrario, el verdadero tema del proceso, el de las responsabilidades históricas del nihilismo occidental, el único, sin embargo, que no fue verdaderamente discutido en Nuremberg, por razones evidentes. No se puede realizar un proceso anunciando la culpabilidad general de una civilización. Se ha juzgado solamente los actos que, por lo menos, gritaban a la faz de la tierra entera.

Hitler, en todo caso, inventó el movimiento perpetuo de la conquista sin el cual no habría sido nada. Pero el enemigo perpetuo es el terror perpetuo, esta vez al nivel del Estado. El Estado se identifica con "el aparato", es decir, con el conjunto de los mecanismos de conquista y represión. La conquista dirigida hacia el interior del país se llama pro-

paganda ("primer paso hacia el infierno", según Frank), o represión. Dirigida hacia el exterior, crea el ejército. Todos los problemas son, por lo tanto, militarizados y se plantean en términos de potencia y eficacia. El general en jefe determina la política y, además, todos los problemas principales de administración. Este principio, irrefutable en cuanto a la estrategia, se generaliza en la vida civil. Un solo jefe, un solo pueblo, significa un solo amo y millones de esclavos. Los intermediarios políticos, que son, en todas las sociedades, las garantías de la libertad, desaparecen para dejar lugar a un Jehovah con botas que reina sobre multitudes silenciosas, o, lo que viene a ser lo mismo, que aúllan contraseñas. Entre el jefe y el pueblo, no se interpone un organismo de conciliación o de mediación, sino, precisamente, el aparato, es decir, el partido, que es la emanación del jefe y la herramienta de su voluntad de opresión. Así nace el primero y único principio de esta baja mística, el *Führerprinzip*, que restaura en el mundo del nihilismo una idolatría y lo sagrado degradado.

Mussolini, jurista latino, se contentaba con la razón de Estado, sólo que la transformaba, con mucha retórica, en absoluto. "Nada fuera del Estado, por encima del Estado, contra el Estado. Todo del Estado, para el Estado, en el Estado". La Alemania hitlerista dio a esta falsa razón su verdadero lenguaje, que es el de una religión. "Nuestro servicio divino —decía un diario nazi durante un congreso del partido— consistía en llevar a cada uno hacia los orígenes, hacia las Madres. En verdad, era un servicio de Dios". Los orígenes están, por lo tanto, en el aullido primitivo. ¿Quién es ese Dios de que aquí se trata? Una declaración oficial del partido nos lo dice: "Todos nosotros, aquí abajo, creemos en Adolfo Hitler, nuestro Führer, y (confesamos) que el nacionalsocialismo es la única fe que lleva a nuestro pueblo a la salvación". Las órdenes del jefe, alzado en el matorral inflamado de los proyectores, en un Sinaí de tablas y banderas, constituyen la ley y la virtud. Si los micrófonos superhumanos ordenan una vez solamente el crimen, éste desciende de jefes en subjefes hasta el esclavo, que recibe las órdenes sin dárselas a nadie. Un verdugo de Dachau llora luego en su prisión: "No he hecho sino ejecutar las órdenes. Sólo el Führer y el Reichsführer han traído todo esto y luego se han ido. Gluecks recibió órdenes de Kaltenbrunner y,

finalmente, yo recibí la orden de fusilar. Me cargaron con todo porque yo no era sino un pequeño Hauptschaführer y no podía transmitirlo más abajo en la fila. Ahora dicen que soy yo el asesino". Goering declaró en el proceso su fidelidad al Führer y que "existía todavía una cuestión de honor en esta maldita vida". El honor consistía en la obediencia, que se confundía a veces con el crimen. La ley militar castiga con la pena de muerte la desobediencia y su honor es la servidumbre. Cuando todos son militares, el crimen consiste en no matar si la orden lo exige.

La orden, por desgracia, exige raras veces que se haga el bien. El puro dinamismo doctrinal no puede dirigirse hacia el bien, sino solamente hacia la eficacia. Mientras haya enemigos, habrá terror; y habrá enemigos mientras exista el dinamismo, para que exista: "Todas las influencias capaces de debilitar la soberanía del pueblo, ejercida por el Führer con ayuda del partido... deben ser eliminadas". Los enemigos son herejes y deben ser convertidos mediante la predicación o propaganda o exterminados mediante la inquisición o Gestapo. El resultado es que el hombre no es ya, si pertenece al partido, sino una herramienta al servicio del Führer, una rueda del aparato, o, si es enemigo del Führer, un producto de consumo del aparato. El impulso irracional nacido de la rebelión no se propone ya sino reducir lo que hace que el hombre no sea un rodaje, es decir, la rebelión misma. El individualismo romántico de la revolución alemana se sacia por fin en el mundo de las cosas. El terror irracional transforma en cosas a los hombres, "bacilos planetarios", según la fórmula de Hitler. Se propone la destrucción, no solamente de la persona, sino también de las probabilidades universales de la persona, la reflexión, la solidaridad, el llamamiento al amor absoluto. La propaganda, la tortura, son medios directos de desintegración; más todavía: la decadencia sistemática, la amalgama con el criminal cínico, la complicidad forzosa. Quien mata o tortura no conoce sino una sombra en su victoria: no puede sentirse inocente. Por lo tanto, tiene que crear la culpabilidad en la víctima misma, para que en un mundo sin dirección la culpabilidad general no legitime sino el ejercicio de la fuerza, no consagre sino el éxito. Cuando la idea de inocencia desaparece en el inocente mismo, el valor de potencia reina definitivamente en un mundo desesperado. Por eso es por

lo que una innoble y cruel potencia reina en este mundo en el que sólo las piedras son inocentes. Los condenados se ven obligados a ahorcarse los unos a los otros. Es asesinado el grito puro de la maternidad misma, como en esa madre griega a la que un oficial obliga a elegir a aquel de sus tres hijos que será fusilado. Así se ve, por fin, libre. El poder de matar y de envilecer salva el alma de la orquesta de presidiarios, en los campos de la muerte.

Los crímenes hitleristas, entre ellos la matanza de judíos, no tienen equivalentes en la historia, porque la historia no contiene ejemplo alguno de que una doctrina de destrucción tan total haya podido nunca apoderarse de las palancas de mando de una nación civilizada. Pero, sobre todo, por primera vez en la historia, hombres de gobierno han aplicado sus inmensas fuerzas a instaurar una mística al margen de toda moral. Esta primera tentativa de una Iglesia edificada sobre una nada ha sido pagada con el aniquilamiento mismo. La destrucción de Lídice muestra bien que el aspecto sistemático y científico del movimiento hitlerista cubre en verdad un empujón irracional que no puede ser sino el de la desesperación y el orgullo. Frente a una aldea que se supone rebelde no se imaginan hasta entonces sino dos actitudes del conquistador: o bien la represión calculada y la ejecución fría de rehenes, o bien la voz salvaje y forzosamente breve de soldados exasperados. Lídice fue destruida por los dos sistemas conjugados. Ilustra las devastaciones de esta razón irracional que constituye el único valor que se puede encontrar en la historia. No sólo fueron incendiadas las casas, fusilados los ciento setenta y cuatro hombres de la aldea, deportadas las doscientas tres mujeres y trasladados los ciento tres niños para educarlos en la religión de Hitler, sino que, además, equipos especiales emplearon meses de trabajo para nivelar el terreno con dinamita, hacer desaparecer las piedras, cegar el estanque de la aldea y, por fin, desviar la carretera y el río. Lídice, después de eso, no era ya verdaderamente nada, sino un porvenir puro, según la lógica del movimiento. Para mayor seguridad, se vació el cementerio de sus muertos, que recordaban todavía que había existido algo en aquel lugar[1].

1 Es sorprendente advertir que atrocidades que pueden recordar estos excesos fueron cometidos en las colonias (Indias, 1857; Ar-

La revolución nihilista, expresada históricamente en la religión hitlerista, no ha suscitado, por lo tanto, sino una pasión desesperada por la nada, que ha terminado volviéndose contra ella misma. La negación, esta vez por lo menos y a pesar de Hegel, no ha sido creadora. Hitler ofrece el caso, quizás único en la historia, de un tirano que no ha dejado nada en su activo. Para él mismo, para su pueblo y para el mundo, no fue sino suicidio y homicidio. Siete millones de europeos deportados o muertos, diez millones de víctimas de la guerra quizá no basten todavía a la historia para juzgarlo: está acostumbrada a los asesinos. Pero la destrucción misma de las justificaciones últimas de Hitler, es decir, de la nación alemana, hace en adelante de este hombre, cuya presencia histórica fue la obsesión durante años de millones de hombres, una sombra inconsciente y miserable. La declaración de Speer en el proceso de Nuremberg mostró que Hitler, aunque pudo detener la guerra antes del desastre total, quiso el suicidio general, la destrucción material y política de la nación alemana. Para él el único valor siguió siendo hasta el fin el éxito. Puesto que Alemania perdía la guerra, era cobarde y traidora y debía morir. "Si el pueblo alemán no es capaz de vencer, no es digno de vivir". Hitler decidió, por lo tanto, arrastrarla a la muerte y hacer de su aniquilamiento una apoteosis, cuando los cañones rusos derribaban ya las paredes de los palacios berlineses. Hitler, Goering, Himmler, Ley, se matan en subterráneos o celdas. Pero esta muerte es una muerte para nada, es como un mal sueño, una humareda que se disipa. Ni eficaz ni ejemplar, consagra la sangrienta vanidad del nihilismo. "Se creían libres —grita histéricamente Frank—. ¡No saben que uno no se libera del hitlerismo!" No lo sabían, ni tampoco que la negación de todo es una servidumbre y la verdadera libertad una sumisión interior a un valor que hace frente a la historia y sus triunfos.

Pero los místicos fascistas, aunque hayan aspirado poco a poco a dirigir el mundo, nunca pretendieron realmente un imperio universal. Todo lo más Hitler, asombrado por sus propias victorias, se apartó de los orígenes provincianos de su movimiento para dirigirse hacia el sueño impreciso

gelia, 1945, etc.), por naciones europeas que obedecían, en realidad, al mismo prejuicio irracional de superioridad racial.

de un imperio de los alemanes que nada tenía que ver con la Ciudad universal. El comunismo ruso, por el contrario, a causa de sus orígenes mismos, pretende abiertamente el imperio mundial. Él es su fuerza, su profundidad reflexiva y su importancia en nuestra historia. A pesar de las apariencias, la revolución alemana no tenía porvenir. No era sino un impulso primitivo cuyos estragos han sido mayores que la ambición real. El comunismo ruso, por el contrario, ha tomado a su cargo la ambición metafísica que describe este ensayo, la edificación, después de la muerte de Dios, de una ciudad del hombre por fin divinizado. El comunismo ruso ha merecido ese nombre de revolución que no puede pretender la aventura hitlerista, y aunque al parecer no lo merezca ya, pretende merecerlo para siempre. Por primera vez en la historia, una doctrina y un movimiento apoyados en un imperio en armas se proponen como objetivo la revolución definitiva y la unificación final del mundo. Nos queda por examinar esta pretensión en detalle. Hitler, en la culminación de su locura, pretende estabilizar la historia para mil años. Se creía a punto de hacerlo, y los filósofos realistas de las naciones vencidas se disponían a adquirir conciencia de ello y a absorberlo, cuando la batalla de Inglaterra y Stalingrado le empujaron hacia la muerte e hicieron avanzar nuevamente a la historia. Pero tan incansable como la historia misma la pretensión humana o la divinidad resurge, con más razón, seriedad y eficacia, bajo el aspecto del Estado racional tal como es edificado en Rusia.

EL TERRORISMO DE ESTADO Y EL TERROR RACIONAL

En la Inglaterra del siglo xx, entre los sufrimientos y las terribles miserias que provocaba el paso del capital de bienes raíces al capital industrial, Marx disponía de muchos elementos para construir un impresionante análisis del capitalismo primitivo. En cuanto al socialismo, fuera de las enseñanzas, por lo demás incompatibles con sus doctrinas, que podía sacar de las revoluciones francesas, se veía obligado a hablar de ellas en futuro y de manera abstracta. No es de sorprender, por lo tanto, que haya podido mezclar en sus doctrinas el método crítico más valedero y el mesianismo utópico más discutible. Lo malo es que el método crítico que por definición debería adaptarse a la realidad, se encontró cada vez más separado de los hechos en la medida en que quiso permanecer fiel a la profecía. Se creyó, y esto es ya un indicio, que se quitaría al mesianismo lo que se concediera a la verdad. Esta contradicción es perceptible en vida de Marx. La doctrina del *Manifiesto comunista* no es ya rigurosamente exacta veinte años después, cuando aparece *El capital*. Por otra parte, *El capital* ha quedado inconcluso, pues Marx se inclinaba al final de su vida sobre una nueva y prodigiosa cantidad de hechos sociales y económicos a los que había que adaptar nuevamente el sistema. Estos hechos concernían en particular a Rusia, a la que había menospreciado hasta entonces. Se sabe, finalmente, que el Instituto Marx-Engels de Moscú interrumpió en 1935 la publicación de las obras completas de Marx, cuando aún quedaban por publicar más de treinta volúmenes; el contenido de esos volúmenes no era, sin duda, bastante "marxista".

En todo caso, desde la muerte de Marx sólo una minoría de discípulos permaneció fiel a su método. Los marxistas que hicieron la historia se apoderaron, por el contrario, de la profecía y de los aspectos apocalípticos de la doctrina para realizar una revolución marxista en las circunstancias exactas en que Marx había previsto que no se podía producir una revolución. Puede decirse de Marx que la mayoría de sus predicciones chocaron con los hechos al mismo tiempo que su profecía era objeto de una fe creciente. La razón de ello es sencilla: las predicciones eran a corto plazo y pudieron ser fiscalizadas. La profecía es para un plazo muy largo y cuenta con lo que constituye la solidez de las religiones: la imposibilidad de hacer la prueba. Cuando las predicciones se derrumban queda la profecía como única esperanza. De ello resulta que es la única que reina en nuestra historia. El marxismo y sus herederos serán examinados aquí sólo desde el punto de vista de la profecía.

LA PROFECÍA BURGUESA

Marx es a la vez un profeta burgués y un profeta revolucionario. El segundo es más conocido que el primero. Pero el primero explica muchas cosas del destino del segundo.

Un mesianismo de origen cristiano y burgués, a la vez histórico y científico ha influido en su mesianismo revolucionario, nacido de la ideología alemana y las insurrecciones francesas.

En oposición al mundo antiguo, la unidad del mundo cristiano y el mundo marxista es sorprendente. Las dos doctrinas tienen en común una visión del mundo que las separa de la actitud griega. Jaspers la define muy bien: "Es un pensamiento cristiano considerar a la historia de los hombres como estrictamente única". Los cristianos fueron los primeros que consideraron la vida humana, y la serie de los acontecimientos, como una historia que se desarrolla partiendo de un origen hacia un fin y en el curso de la cual conquista su salvación o merece su castigo. La filosofía de la historia nace de una representación cristiana, sorprendente para un espíritu griego. La noción griega del devenir nada tiene en común con nuestra idea de la evolución histórica. La diferencia entre ambas es la que hay entre un círculo y una línea recta. Los griegos se representan al mundo como cíclico. Aristóteles, para dar un ejemplo preciso, no se creía posterior a la guerra de Troya. El cristianismo se vio obligado a helenizarse para extenderse por el mundo mediterráneo y con ello se ablandó su doctrina. Pero su originalidad consistió en introducir en el mundo antiguo dos nociones nunca ligadas hasta entonces: las de la historia y el castigo. Por la idea de mediación el cristianismo es griego. Por la noción de historicidad es judaico y se volverá a encontrar en la ideología alemana.

Se advierte mejor este corte si se destaca la hostilidad de los pensamientos históricos con respecto a la naturaleza, considerada por ellos como un objeto, no de contemplación, sino de transformación. Para los cristianos, lo mismo que para los marxistas, hay que dominar a la naturaleza. Los griegos opinan que es mejor obedecerla. El amor antiguo del cosmos es ignorado por los primeros cristianos, quienes, por lo demás, esperaban con impaciencia un fin del mundo inminente. El helenismo, asociado al cristianismo, producirá luego el admirable florecimiento albigense por una parte, y a San Francisco por la otra. Pero con la Inquisición y la destrucción de la herejía cátara, la Iglesia se separa nuevamente del mundo de la belleza y vuelve a dar a la historia su primacía sobre la naturaleza. Jaspers tiene también razón

cuando dice: "Es la actitud cristiana la que poco a poco vacía al mundo de su sustancia... pues la sustancia se apoya en un conjunto de símbolos". Estos símbolos son los del drama divino que se desarrolla a través de los tiempos. La naturaleza no es ya sino la decoración de este drama. El bello equilibrio de lo humano y la naturaleza, el consentimiento del hombre en el mundo que inspira y hace resplandecer a todo el pensamiento antiguo, ha sido roto en provecho de la historia por el cristianismo ante todo. La entrada en esta historia de los pueblos nórdicos, que no tienen una tradición de amistad con el mundo, precipitó ese movimiento. Desde el momento en que es negada la divinidad de Cristo, o que, gracias a la solicitud de la ideología alemana, no simboliza ya sino el hombre-dios, la noción de mediación desaparece y resucita un mundo judaico. Vuelve a reinar el dios implacable de los ejércitos, toda belleza es insultada como fuente de goces ociosos y se esclaviza a la naturaleza misma. Desde este punto de vista, Marx es el Jeremías del dios histórico y el San Agustín de la revolución. Una simple comparación con el contemporáneo suyo que fue el doctrinario inteligente de la reacción bastará para hacer sentir que eso explica los aspectos propiamente reaccionarios de la doctrina de Marx.

Joseph de Maistre refuta el jacobinismo y el calvinismo, doctrinas que resumen para él "todo lo malo que se ha pensado durante tres siglos", en nombre de una filosofía cristiana de la historia. Contra los cismas y las herejías, quiere rehacer "la túnica sin costuras" de una Iglesia por fin católica. Su objetivo —se advierte en sus aventuras masónicas [1]— es la ciudad cristiana universal. Maistre sueña con el Adán protoplástico, u Hombre universal, de Fabre d'Olivet, que estaría al comienzo de las almas diferenciadas, y con el Adán Kadmon de los kabalistas, que precedió a la caída y que ahora se desea rehacer. Cuando la Iglesia haya abarcado al mundo, dará su cuerpo a este Adán primero y último. En las *Soirées de Saint-Pétersbourg* se encuentra a este respecto una multitud de fórmulas que se parecen sorprendentemente a las fórmulas mesiánicas de Hegel y Marx. En la Jerusalén a la vez terrenal y celestial que se imagina Maistre "todos los habitantes empapados por el mismo es-

1 E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*.

píritu se empaparán mutuamente y reflejarán su dicha". Maistre no llega a negar la personalidad después de la muerte; sueña únicamente con una misteriosa unidad reconquistada en la que "habiendo sido aniquilado el mal, ya no habrá pasiones ni intereses personales" y en la que "el hombre se unirá a sí mismo cuando se borre su doble ley y se confundan sus dos centros".

En la ciudad del saber absoluto, donde los ojos del espíritu se confunden con los del cuerpo, Hegel reconcilia también las contradicciones. Pero la visión de Maistre vuelve a encontrarse con la de Marx, quien anuncia "el fin de la querella entre esencia y existencia, entre la libertad y la necesidad". El mal, para Maistre, no es sino la ruptura de la unidad. Pero la humanidad debe volver a encontrar su unidad en la tierra y en el cielo. ¿Por qué medios? Maistre, reaccionario del antiguo régimen, es a este respecto menos explícito que Marx. Esperaba, sin embargo, una gran revolución religiosa, de la que 1789 no era sino "el prólogo espantoso". Cita a San Juan, quien pide que *hagamos* la verdad, lo que constituye propiamente el programa del espíritu revolucionario moderno, y a San Pablo, quien anuncia que "el último enemigo que debe ser destruído es la muerte". La humanidad marcha, a través de los crímenes, las violencias y la muerte, hacia esa consumación que justificará todo. La tierra no es para Maistre sino "un altar inmenso en el que todo lo que vive debe ser inmolado sin fe, sin medida, sin descanso, hasta la consumación de las cosas, hasta la extinción del mal, hasta la muerte de la muerte". Sin embargo, su fatalismo es activo. "El hombre debe obrar como si lo pudiera todo y resignarse como si no pudiera nada". Se encuentra en Marx la misma clase de fatalismo creador. Maistre justifica, sin duda, el orden establecido. Pero Marx justifica el orden que se establece en su época. El elogio más elocuente del capitalismo ha sido hecho por su mayor enemigo. Marx no es anticapitalista sino en la medida en que el capitalismo caduca. Se deberá establecer otro orden que reclamará, en nombre de la historia, un nuevo conformismo. En cuanto a los medios, son los mismos para Marx y para Maistre: el realismo político, la disciplina, la fuerza. Cuando Maistre vuelve a tomar el fuerte pensamiento de Bossuet: "El hereje es quien tiene ideas personales", o, dicho de otro modo, ideas sin referencia a una tradición, social o religiosa, da la fórmula del conformismo más antiguo y más nuevo. El abogado general, cantor pesimista del verdugo, anuncia entonces a nuestros fiscales diplomáticos.

No es necesario decir que estas semejanzas no hacen de Maistre un marxista ni de Marx un cristiano tradicional. El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. "La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre". Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales[1]. En todo caso, esta comparación es instructiva en cuanto a los orígenes cristianos de todo mesianismo histórico, aunque sea revolucionario. La única diferencia consiste en un cambio de indicio. En Maistre, como en Marx, el final de los tiempos satisface al gran sueño de Vigny, la reconciliación del lobo con la oveja, la marcha del criminal y de la víctima al mismo altar, la reapertura o la apertura de un paraíso terrestre. Para Marx, las leyes de la historia reflejan la realidad material; para Maistre, reflejan la realidad divina. Pero para el primero la materia es la sustancia; para el segundo, la sustancia de su dios ha encarnado aquí abajo. La eternidad los separa al principio, pero la historia los reúne al final en una conclusión realista.

Maistre odiaba a Grecia (que molestaba a Marx, ajeno a toda belleza solar), de la que decía que había podrido a Europa legándole su espíritu de división. Habría sido más justo decir que el pensamiento griego era el de la unidad, justamente porque no podía prescindir de intermediarios, e ignoraba, por el contrario, el espíritu histórico de totalidad que el cristianismo ha inventado y que, separado de sus orígenes religiosos, amenaza al presente con matar a Europa. "¿Hay una fábula, una locura, un vicio que no tenga un nombre, un emblema, una máscara griega?" No tengamos en cuenta el furor del puritano. Esta aversión vehemente expresa, en realidad, el espíritu de la modernidad en ruptura con todo el mundo antiguo y en continuidad estrecha, por el contrario, con el socialismo autoritario,

[1] Saint-Simon, quien influirá en Marx, sufre, por otra parte, la influencia de Maistre y Bonald.

que va a desconsagrar al cristianismo y a incorporarlo a una Iglesia conquistadora.

El mesianismo científico de Marx es de origen burgués. El progreso, el porvenir de la ciencia, el culto de la técnica y la producción son mitos burgueses que se constituyeron en dogma en el siglo XX. Se advertirá que el *Manifiesto comunista* aparece el mismo año que *L'Avenir de la Science* de Renan. Esta última profesión de fe, consternadora para un lector contemporáneo, da, no obstante, la idea más justa de las esperanzas casi místicas suscitadas en el siglo XIX por el desarrollo de la industria y los progresos sorprendentes de la ciencia. Esta esperanza es la de la sociedad burguesa misma, beneficiaria del progreso técnico.

La noción de progreso es contemporánea de la era de las luces y de la revolución burguesa. Se le puede encontrar, sin duda, inspiradores en el siglo XVII; la querella de los Antiguos y los Modernos introduce ya en la ideología europea la noción completamente absurda de un progreso artístico. De una manera más seria se puede sacar también del cartesianismo la idea de una ciencia que crece constantemente. Pero Turgot es el primero que hace en 1750 definición clara de la nueva fe. Su discurso sobre el progreso del espíritu humano prosigue, en el fondo, la historia universal de Bossuet. Sólo que la voluntad divina es sustituida por la idea del progreso. "La masa total del género humano, mediante alternativas de calma y agitación, de bienes y de males, marcha siempre, aunque a paso lento, a una perfección mayor". Es un optimismo que proporcionará lo esencial de las consideraciones retóricas de Condorcet, doctrinario oficial del progreso, al que él ligaba con el progreso estatal y del que fue también la víctima oficiosa, pues el Estado de las luces le obligó a envenenarse. Sorel[1] tenía completa razón al decir que la filosofía del progreso era precisamente la que convenía a una sociedad ávida de gozar de la prosperidad material debida a los progresos técnicos. Cuando se está seguro de que el mañana, dentro del orden mismo del mundo, será mejor que el hoy, es posible divertirse en paz. El progreso, paradójicamente, puede servir para justificar el espíritu conservador. Como una letra de confianza sobre el porvenir, autoriza así la buena conciencia del amo. Al esclavo, a aquellos cuyo presente es miserable y no hallan consuelo en el cielo, se les asegura que el futuro, por lo menos, les pertenece. El porvenir es la única clase de propiedad que los amos conceden de buen grado a los esclavos.

[1] *Les illusions du progrès.*

Estas reflexiones no son, como se ve, inactuales. Pero no son inactuales porque el espíritu revolucionario ha retomado este tema ambiguo y cómodo del progreso. Ciertamente, no se trata de la misma clase de progreso; Marx no deja de burlarse del optimismo racional del burgués. Su razón, según veremos, es diferente. Pero la marcha difícil hacia un porvenir reconciliado define, no obstante, el pensamiento de Marx. Hegel y el marxismo han destruido los valores formales que iluminaban para los jacobinos el camino directo de esta historia feliz. Sin embargo, han conservado la idea de esa marcha hacia adelante, confundida simplemente por ellos con el progreso social y afirmada como necesaria. Continúan así el pensamiento burgués del siglo XIX. Tocqueville, entusiasmado con Pecqueur (quien influyó en Marx), había proclamado solemnemente, en efecto: "El desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es a la vez el pasado y el porvenir de la historia de los hombres". Para obtener el marxismo hay que reemplazar igualdad por nivel de producción e imaginar que en el último escalón de la producción se produce una transfiguración y se realiza la sociedad reconciliada.

En cuanto a la necesidad de la evolución, Auguste Comte hace de ella, con la ley de los tres estados, que formula en 1822, la definición más sistemática. Las conclusiones de Comte se parecen curiosamente a las que debía aceptar el socialismo científico[1]. El positivismo muestra con mucha claridad las repercusiones de la revolución ideológica del siglo XIX, uno de cuyos representantes es Marx, y que ha consistido en poner al final de la historia el Jardín de la Revelación que la tradición ponía en el origen del mundo. La era positiva que sucedería necesariamente a la era metafísica y a la era teológica debía marcar el advenimiento de una religión de la humanidad. Henri Gouhier define jus-

[1] El último tomo del *Cours de philosophie positive* aparece el mismo año que *La esencia del cristianismo* de Feuerbach.

tamente la empresa de Comte diciendo que trataba de descubrir a un hombre sin rastros de Dios. El primer objetivo de Comte, que era sustituir en todas partes a lo absoluto por lo relativo, se transformará rápidamente, por la fuerza de las cosas, en divinización de ese relativo y en predicación de una religión a la vez universal y sin trascendencia. Comte veía en el culto jacobino de la Razón una anticipación del positivismo y se consideraba, con justicia, el verdadero sucesor de los revolucionarios de 1789. Continuaba y ampliaba esa revolución suprimiendo la trascendencia de los principios y fundando, sistemáticamente, la religión de la especie. Su fórmula, "descartar a Dios en nombre de la religión", no significaba otra cosa. Inaugurando una manía que luego ha hecho fortuna, quiso ser el San Pablo de esta nueva religión y sustituir el catolicismo de Roma por el catolicismo de París. Se sabe que esperaba ver en las catedrales "la estatua de la humanidad divinizada sobre el antiguo altar de Dios". Calculaba con precisión que tendría que predicar el positivismo en Notre-Dame antes del año 1860. Ese cálculo no era tan ridículo como parece. Notre-Dame sigue resistiendo a pesar de hallarse sitiada. Pero la religión de la humanidad fue predicada efectivamente hacia fines del siglo XIX y Marx, aunque sin duda no leyó a Comte, fue uno de sus profetas. Sólo que Marx comprendió que una religión sin trascendencia se llama propiamente política. Comte lo sabía, por lo demás, o al menos comprendía que su religión era, ante todo, una sociolatría y suponía el realismo político [1], la negación del derecho individual y el establecimiento del despotismo. Una sociedad cuyos sabios serían los sacerdotes, dos mil banqueros y técnicos reinando en una Europa de ciento veinte millones de habitantes donde la vida privada se identificaría absolutamente con la vida pública, donde una obediencia absoluta "de acción, de pensamiento y de corazón" se prestaría al gran sacerdote que reinaría sobre todo: tal es la utopía de Comte, que anuncia lo que puede llamarse las religiones horizontales de nuestra época. Es utópica, ciertamente, porque, convencido del poder iluminante de la ciencia, se ha olvidado de prever una policía. Otros serán más prácticos y se fundará,

[1] "Todo lo que se desarrolla espontáneamente es necesariamente legítimo durante cierto tiempo."

efectivamente, la religión de la humanidad, pero sobre la sangre y el dolor de los hombres.

Si se agrega, por fin, a estas observaciones que Marx debe a los economistas burgueses la idea exclusiva que se hace de la producción industrial en el desarrollo de la humanidad, que ha tomado lo esencial de su teoría del valor-trabajo en Ricardo, economista de la revolución burguesa e industrial, se nos reconocerá el derecho de hablar de su profecía burguesa. Estos cotejos aspiran únicamente a demostrar que Marx, en vez de ser, como quieren los marxistas desordenados de nuestro tiempo, el comienzo y el fin [1], participa, por el contrario, de la naturaleza humana; es heredero antes de ser precursor. Su doctrina, que él quería realista, lo era, en efecto, en la época de la religión de la ciencia, del evolucionismo darwinista, de la máquina de vapor y de la industria textil. Cien años después, la ciencia ha descubierto la relatividad, la incertidumbre y el azar; la economía debe tener en cuenta la electricidad, la siderurgia y la producción atómica. El fracaso del marxismo puro al no poder integrar estos descubrimientos sucesivos es también el del optimismo burgués de su época. Hace irrisoria la pretensión de los marxistas de mantener cuajadas, sin que dejen de ser científicas, verdades de cien años de antigüedad. El mesianismo del siglo XIX, sea revolucionario ó burgués, no ha resistido a los desarrollos sucesivos de esta ciencia y de esta historia que habían divinizado en grados diferentes.

LA PROFECÍA REVOLUCIONARIA

La profecía de Marx es también revolucionaria en su principio. Si toda la realidad humana tiene su origen en las relaciones de producción, el devenir histórico es revolucionario puesto que la economía lo es. En cada nivel de producción la economía suscita los antagonismos que destruyen, en provecho de un nivel superior de producción, a la sociedad

[1] Según Jdanov, el marxismo es "una filosofía cualitativamente diferente de todos los sistemas anteriores". Lo que significa que el marxismo, por ejemplo, no es el cartesianismo, lo que nadie pensará en negar, o que el marxismo no debe esencialmente nada al cartesianismo, lo que es absurdo.

correspondiente. El capitalismo es el último de estos estadios de producción porque produce las condiciones en que todo antagonismo se resolverá y ya no habrá economía. Ese día nuestra historia se convertirá en prehistoria. Bajo otra perspectiva, este esquema es el de Hegel. La dialéctica es considerada desde el punto de vista de la producción y el trabajo, en vez de serlo desde el del espíritu. Sin duda, Marx nunca ha hablado de materialismo dialéctico. Ha dejado a sus herederos el cuidado de celebrar a este monstruo lógico. Pero dice al mismo tiempo que la realidad es dialéctica y que es económica. La realidad es un devenir perpetuo, escondido por el choque fecundo de antagonismos resueltos cada vez en una síntesis superior que suscita su contraria y hace avanzar nuevamente a la historia. Lo que Hegel afirmaba de la realidad en marcha hacia el espíritu lo afirma Marx de la economía en marcha hacia la sociedad sin clases; toda cosa es a la vez ella misma y su contraria, y esta contradicción la obliga a convertirse en otra cosa. El capitalismo, por ser burgués, se revela revolucionario y prepara el advenimiento del comunismo.

La originalidad de Marx consiste en afirmar que la historia, al mismo tiempo que es dialéctica, es economía. Hegel, más soberano, afirmaba que es a la vez materia y espíritu. No puede, por otra parte, ser materia sino en la medida en que es espíritu, y a la inversa. Marx niega el espíritu como última substancia y afirma el materialismo histórico. Se puede señalar en seguida, con Berdaiev, la imposibilidad de conciliar la dialéctica con el materialismo. No puede haber dialéctica sino en el pensamiento. Pero el materialismo mismo es una noción ambigua. Sólo para formar esta palabra ya es necesario decir que hay en el mundo algo más que la materia. Esta crítica se aplicará con mayor razón al materialismo histórico. La historia, precisamente, se distingue de la naturaleza en que la transforma por medio de la voluntad, la ciencia y la pasión. Marx no es, por lo tanto, un materialista puro, por la razón evidente de que no hay materialismo puro ni absoluto. Lo es tan poco que reconoce que si las armas hacen triunfar a la teoría, la teoría puede también suscitar las armas. A la posición de Marx se la llamaría más justamente determinismo histórico. No niega el pensamiento, lo supone absolutamente determinado por la realidad exterior. "Para mí, el movimiento del

pensamiento no es sino el reflejo del movimiento real, transportado y transpuesto en el cerebro del hombre". Esta definición particularmente grosera no tiene sentido alguno. La dificultad de cómo y por qué un movimiento exterior puede ser "transportado al cerebro" no es nada junto a la que consiste en definir luego "la transposición" de ese movimiento. Pero Marx poseía la filosofía insuficiente de su época. Lo que quiere decir puede definirse en otros planos.

Para él, el hombre no es sino historia y, particularmente, historia de los medios de producción. Marx observa, en efecto, que el hombre se distingue del animal en que produce los medios de subsistencia. Si no come ante todo, si no viste ni se abriga, no existe. Este *primum vivere* es su primera determinación. Lo poco que piensa en ese momento se relaciona directamente con sus necesidades inevitables. Marx demuestra luego que esta dependencia es constante y necesaria. "La historia de la industria es el libro abierto de las facultades esenciales del hombre". Su generalización personal consistirá en deducir de esta afirmación, en suma aceptable, que la dependencia económica es única y suficiente, lo que queda por demostrar. Puede admitirse que la determinación económica desempeña un papel esencial en la génesis de las acciones y los pensamientos humanos, sin concluir por eso, como hace Marx, que la rebelión de los alemanes contra Napoleón se explica solamente por la escasez de azúcar y café. Por lo demás, el determinismo puro es también absurdo. Si no lo fuese, bastaría una sola afirmación verdadera para que, de consecuencia en consecuencia, se llegase a la verdad entera. No siendo así, o bien nunca hemos pronunciado una sola afirmación verdadera, ni siquiera la que establece el determinismo, o bien nos sucede que decimos la verdad, pero sin consecuencia, y el determinismo es falso. Sin embargo Marx tenía sus razones, ajenas a la pura lógica, para proceder a una simplificación tan arbitraria.

Poner en la raíz del hombre la determinación económica es resumirlo en sus relaciones sociales. El descubrimiento indiscutible del siglo XIX es que no hay hombre solitario. Una deducción arbitraria lleva entonces a decir que el hombre no se siente solitario en la soledad sino por motivos sociales. En efecto, si el espíritu solitario debe ser explicado por algo que esté fuera del hombre, se halla entonces en

el camino de una trascendencia. Lo social, por el contrario, sólo tiene por autor al hombre; si, por añadidura, se puede afirmar que lo social es al mismo tiempo el creador del hombre, se cree tener la explicación total que permite expulsar a la trascendencia. El hombre es entonces, como quiere Marx, "autor y actor de su propia historia". La profecía de Marx es revolucionaria porque acaba el movimiento de negación comenzando por la filosofía de las luces. Los jacobinos destruyen la trascendencia de un dios personal, pero la reemplazan con la trascendencia de los principios. Marx funda el ateísmo contemporáneo al destruir también la trascendencia de los principios. En 1789 se remplaza a la fe por la razón. Pero esta razón misma, en su fijeza, es trascendente. Marx destruye más radicalmente que Hegel la trascendencia de la razón y la precipita en la historia. Antes de ellos era reguladora y ahora es conquistadora. Marx va más lejos que Hegel y finge considerar a éste como un idealista (lo que no es, o, por lo menos, no lo es más que Marx materialista) en la medida, precisamente, en que el reinado del espíritu restituye de cierta manera un valor supra-histórico. *El capital* toma de nuevo la dialéctica de dominio y servidumbre, pero reemplaza la conciencia de sí mismo por la autonomía económica, el reinado final del espíritu absoluto por el advenimiento del comunismo. "El ateísmo es el humanismo mediatizado por la supresión de la religión; el comunismo es el humanismo mediatizado por la supresión de la propiedad privada". La alienación religiosa tiene el mismo origen que la alienación económica. Sólo se termina con la religión realizando la libertad absoluta del hombre con respecto a sus determinaciones materiales. La revolución se identifica con el ateísmo y el reinado del hombre.

Por eso tiene que acentuar Marx la determinación económica y social. Su esfuerzo más fecundo consistió en descubrir la realidad que se oculta detrás de los valores formales de que hacía gala la burguesía de su época. Su teoría del embaucamiento es todavía valedera porque es valedera universalmente, es cierto, y se aplica también a los embaucamientos revolucionarios. La libertad que veneraba el señor Thiers era una libertad del privilegio consolidada por la policía; la familia ensalzada por los diarios conservadores se mantenía sobre un estado social en el que mujeres y hombres eran bajados a la mina medio desnudos y atados a la misma cuerda; la moral prosperaba sobre la prostitución obrera. Que las exigencias de la honradez y la inteligencia hayan sido colonizadas con fines egoístas por la hipocresía de una sociedad mediocre y codiciosa es una desdicha que Marx, avivador incomparable, ha denunciado con una fuerza desconocida antes de él. Esta denuncia indignada trajo consigo otros excesos que exigen otra denuncia. Pero ante todo hay que saber, y decidir, dónde nació: en la sangre de la insurrección aplastada de 1834 en Lyon, y en la innoble crueldad de los moralistas de Versalles en 1871. "El hombre que no tiene nada no es hoy día nada". Si esta afirmación es falsa, en verdad, era casi verdadera en la sociedad optimista del siglo XIX. La extrema decadencia traída por la economía de la prosperidad debía obligar a Marx a conceder el primer lugar a las relaciones sociales y económicas y a exaltar todavía más su profecía del reinado del hombre.

Se comprende mejor entonces la explicación puramente económica de la historia que emprende Marx. Si los principios mienten sólo la realidad de la miseria y el trabajo es cierta. Si se puede demostrar luego que ella basta para explicar el pasado y el porvenir del hombre, los principios quedarán destruidos para siempre, al mismo tiempo que la sociedad que se vale de ellos. Tal será la empresa de Marx.

El hombre nació con la producción y la sociedad. La desigualdad de las tierras, el perfeccionamiento más o menos rápido de los medios de producción, la lucha por la vida crearon rápidamente desigualdades sociales que cristalizaron en antagonismos entre la producción y la distribución; por consiguiente, en lucha de clases. Estas luchas y estos antagonismos son los motores de la historia. La esclavitud antigua y la servidumbre feudal fueron las etapas de un largo camino que lleva al artesanado de los siglos clásicos en los que el productor es el dueño de los medios de producción. En ese momento la apertura de las rutas mundiales y el descubrimiento de nuevos mercados exigen una producción menos provincial. La contradicción entre el modo de producción y las nuevas necesidades de la distribución anuncia ya el fin del régimen de la pequeña producción agrícola e industrial. La revolución industrial, la invención del vapor, la competencia por los mercados llevan necesariamente a la expropiación de los pequeños propietarios y a la

constitución de grandes manufacturas. Los medios de producción se centralizan entonces en manos de quienes han podido comprarlos; los verdaderos productores, los trabajadores, no disponen ya sino de la fuerza de sus brazos, que pueden vender al "hombre con escudos". El capitalismo no burgués se define así por la separación del productor y los medios de producción. De este antagonismo va a salir una serie de consecuencias inevitables que permiten a Marx anunciar el final de los antagonismos sociales.

A primera vista, anotémoslo ya, no hay razón para que el principio firmemente establecido de una lucha dialéctica de clases deje de pronto de ser cierta. Sigue siendo cierta o no lo ha sido nunca. Marx dice bien que después de la revolución no habrá ya clases como no ha habido órdenes después de 1789. Pero las órdenes desaparecieron sin que desaparecieran las clases, y nada dice que las clases no cederán el lugar a otro antagonismo social. Lo esencial de la profecía marxista consiste, sin embargo, en esta afirmación.

Se conoce el esquema marxista. Marx, después de Adam Smith y Ricardo, define el valor de toda mercadería por la cantidad de trabajo que la produce. La cantidad de trabajo vendida por el proletario al capitalista es ella misma una mercadería cuyo valor será definido por la cantidad de trabajo que la produce, es decir, por el valor de los bienes de consumo necesarios para su subsistencia. El capitalista, al comprar esta mercadería, se compromete a pagarla suficientemente para que el que la vende, el trabajador, pueda alimentarse y perpetuarse. Pero recibe al mismo tiempo el derecho a hacer trabajar a este último todo el tiempo que pueda. Puede hacerlo durante mucho tiempo, más del necesario para pagar su subsistencia. En una jornada de doce horas, si la mitad basta para producir un valor equivalente al valor de los productos de subsistencia, las otras seis horas son horas no pagadas, plusvalía que constituye el beneficio propio del capitalista. El capitalista tiene, por lo tanto, interés en alargar hasta el máximo las horas de trabajo o, cuando no puede hacerlo, en aumentar al máximo el rendimiento del obrero. La primera exigencia es cuestión de policía y de crueldad. La segunda es cuestión de organización del trabajo. Lleva ante todo a la división del trabajo y luego a la utilización de la máquina, que deshumaniza al obrero. Por otra parte, la competencia por los mercados exteriores,

la necesidad de inversiones cada vez mayores en el material nuevo producen los fenómenos de concentración y acumulación. Los pequeños capitalistas son absorbidos por los grandes, que pueden mantener, por ejemplo, precios deficitarios durante más tiempo. Una parte cada vez mayor del beneficio es invertida, finalmente, en nuevas máquinas y acumulada en la parte estable del capital. Este doble movimiento precipita ante todo la ruina de las clases medias, que se unen al proletariado, y luego concentra en manos cada vez menos numerosas las riquezas producidas únicamente por los proletarios. Así, el proletariado crece cada vez más a medida que aumenta su decadencia. El capital no se concentra ya sino en manos de algunos amos cuyo poder creciente se basa en el robo. Quebrantados, por otra parte, por las crisis sucesivas, desbordados por las contradicciones del sistema, estos amos no pueden ya ni siquiera asegurar la subsistencia de sus esclavos, que dependen entonces de la caridad privada u oficial. Llega, fatalmente, un día en que un inmenso ejército de esclavos oprimidos se encuentra en presencia de un puñado de amos indignos. Ese día es el de la revolución. "La ruina de la burguesía y la victoria del proletariado son igualmente inevitables".

Esta descripción, en adelante célebre, no da cuenta todavía del final de los antagonismos. Después de la victoria del proletariado, la lucha por la vida podría funcionar y dar origen a nuevos antagonismos. Entonces intervienen dos nociones, una de ellas económica, la identidad del desarrollo de la producción y el desarrollo de la sociedad, y la otra puramente sistemática, la misión del proletariado. Estas dos nociones se unen en lo que se puede llamar el fatalismo activo de Marx.

La misma evolución económica, que concentra, en efecto, el capital en un pequeño número de manos, hace el antagonismo a la vez más cruel y, en cierto modo, irreal. Parece que en el punto más alto del desarrollo de las fuerzas productivas basta un papirotazo para que el proletariado se encuentre solo en posesión de los medios de producción, arrebatados ya a la propiedad privada y concentrados en una sola y enorme masa, en adelante común. La propiedad privada, cuando se concentra en manos de un solo propietario, no está separada de la propiedad colectiva sino por la existencia de un solo hombre. El resultado inevitable del capi-

talismo privado es una especie de capitalismo de Estado que bastará colocar en seguida al servicio de la comunidad para que nazca una sociedad en la que el capital y el trabajo, en adelante confundidos, produzcan, con un mismo movimiento, la abundancia y la justicia. Teniendo en cuenta esta feliz solución, Marx exaltó siempre el papel revolucionario que asume, claro que inconscientemente, la burguesía. Habló de un "derecho histórico" del capitalismo, fuente de progreso al mismo tiempo que de miseria. La misión histórica y la justificación del capital consisten, en su opinión, en preparar las condiciones de un modo de producción superior. Este modo de producción no es en sí mismo revolucionario, sino que será solamente el coronamiento de la revolución. Sólo las bases de la producción burguesa son revolucionarias. Cuando Marx afirma que la humanidad no se plantea sino enigmas que puede resolver, muestra al mismo tiempo que la solución del problema revolucionario se encuentra en germen en el sistema capitalista mismo. Recomienda, por lo tanto, que se sufra el Estado burgués y hasta que se ayude a construirlo, más bien que la vuelta a una producción menos industrializada. Los proletarios "pueden y deben aceptar la revolución burguesa como una condición de la revolución obrera".

Marx es también el profeta de la producción y está permitido pensar que en este punto preciso, y no en otro, antepuso el sistema a la realidad. Nunca dejó de defender a Ricardo, economista del capitalismo manchesteriano, contra quienes lo acusaban de querer la producción por sí misma ("¡Con justa razón!", exclama Marx) y de quererla sin preocuparse por los hombres. "Ése es precisamente su mérito", responde Marx, con la mismo desenvoltura que Hegel. ¡Qué importa, en efecto, el sacrificio de los hombres si debe servir a la salvación de la humanidad entera! El progreso se parece "a ese horrible dios pagano que no quería beber el néctar sino en el cráneo de los enemigos muertos". Por lo menos es el progreso, que dejará de ser torturador después del apocalipsis industrial, el día de la reconciliación.

Pero si el proletariado no puede evitar esta revolución ni que lo pongan en posesión de los medios de producción, ¿sabrá, por lo menos, utilizarla para el bien de todos? ¿Dónde está la garantía de que no surgirán órdenes, clases y antagonismos en su seno mismo? La garantía está en Hegel. El

proletariado está obligado a utilizar su riqueza para el bien universal. No es el proletariado, es lo universal que se opone a lo particular, es decir, al capitalismo. El antagonismo del capital y el proletariado es la última fase de la lucha entre lo singular y lo universal tal como anima la tragedia histórica del amo y el esclavo. Al final del esquema ideal trazado por Marx, el proletariado ha englobado a todas las clases y no ha dejado detrás de él sino un puñado de amos, representantes del "crimen notorio", que la revolución, justamente, destruirá. Además, el capitalismo, al llevar al proletario a la última decadencia, lo libera poco a poco de todas las determinaciones que podían separarlo de los otros hombres. No tiene nada, ni propiedad, ni moral, ni patria. No depende, por lo tanto, sino de la especie, de la que es en adelante el representante desnudo e implacable si se afirma a sí mismo, afirma todo y a todos. No porque los proletarios sean dioses, sino, precisamente, porque están reducidos a la condición más inhumana. "Sólo los proletarios totalmente excluidos de esta afirmación de su personalidad son capaces de realizar la afirmación completa de sí mismos".

Tal es la misión del proletariado: hacer que la suprema dignidad surja de la suprema humillación. Es el Cristo humano quien redime con sus dolores y sus luchas el pecado colectivo de alienación. Es, ante todo, el portador innumerable de la negación total, y luego el heraldo de la afirmación definitiva. "La filosofía no puede realizarse sin la desaparición del proletariado; el proletariado no puede liberarse sin la realización de la filosofía", y también: "El proletariado no puede existir sino en el plano de la historia mundial... La acción comunista no puede existir sino como realidad histórica planetaria". Pero este Cristo es al mismo tiempo vengador. Ejecuta, según Marx, el juicio que la propiedad privada dicta contra sí misma. "Todas las casas de nuestros días están marcadas con una misteriosa cruz roja. El juez es la historia y el ejecutor de la sentencia es el proletario". Así, el cumplimiento es inevitable. Las crisis sucederán a las crisis [1], la decadencia del proletariado se profundizará, su número se extenderá hasta la crisis universal en que desaparecerá el mundo del cambio y en que la his-

[1] Cada diez u once años, según prevé Marx. Pero la periodicidad de los ciclos "se acortará gradualmente".

toria, mediante una suprema violencia, dejará de ser violenta. Se constituirá el reino de los fines.

Se comprende que este fatalismo haya podido ser llevado (como ha sucedido con el pensamiento hegeliano) a una especie de quietismo político por marxistas como Kautsky, para quien era tan poco posible a los proletarios crear la revolución como a los burgueses impedirla. Hasta Lenín, quien debía elegir, por el contrario el aspecto activista de la doctrina, escribió en 1905, en un estilo de excomunión: "Es un pensamiento reaccionario buscar la salvación de la clase obrera en algo que no sea el desarrollo en masa del capitalismo". En Marx la naturaleza económica no da saltos y no es necesario hacerle pasar sin detenerse. Es completamente falso decir que los socialistas reformistas han permanecido fieles a Marx en esto. El fatalismo excluye, por el contrario, todas las reformas, en la medida en que podrían atenuar el aspecto catastrófico de la evolución y, por consiguiente, demorar la solución inevitable. La lógica de semejante actitud querría que se aprobase lo que puede aumentar la miseria obrera. No hay que dar nada al obrero para que un día pueda tenerlo todo.

Esto no impide que Marx haya sentido el peligro de este quietismo. No se espera el poder o se espera indefinidamente. Llega un día en que hay que tomarlo, y ese día es el que queda en una claridad dudosa para todo lector de Marx. En este punto no ha dejado de contradecirse. Ha advertido que la sociedad estaba "históricamente obligada a pasar por la dictadura obrera". En cuanto al carácter de esta dictadura, sus definiciones son contradictorias[1]. Es seguro que condenó al Estado en términos claros, diciendo que su existencia y la de la servidumbre son inseparables. Pero protestó contra la observación, no obstante juiciosa, de Bakunin, quien encontraba contraria a lo que se sabía de la naturaleza humana la noción de una dictadura provisional. Marx pensaba, es cierto, que las verdades dialécticas son superiores a la verdad psicológica. ¿Qué decía la dialéctica? Que "la abolición del Estado no tiene sentido sino en los

1 Michel Collinet en la *Tragédie du Marxisme*, observa en Marx tres formas de la toma del poder por el proletariado: la república jacobina en el *Manifiesto comunista*, la dictadura autoritaria en *El 18 Brumario*, y el gobierno federal y libertino en *La guerra civil en Francia*.

comunistas, como un resultado necesario de la supresión de las clases, cuya desaparición trae aparejada automáticamente la desaparición de la necesidad de su poder organizado de una clase para la opresión de la otra". Según la fórmula consagrada, el gobierno de las personas cede entonces el paso a la administración de las cosas. La dialéctica era, por lo tanto, formal y no justificaba al Estado proletario sino durante el tiempo necesario para destruir o integrar a la clase burguesa. Pero la profecía y el fatalismo autorizaban, por desgracia, otras interpretaciones. Si es seguro que llegará el reino, ¿qué importan los años? El sufrimiento nunca es provisional para quien no cree en el porvenir. Pero cien años de dolor pasan pronto para quien afirma que en el año ciento uno se alcanzará la ciudad definitiva. En la perspectiva de la profecía nada importa. De todas maneras, una vez desaparecida la clase burguesa, el proletario establece el reinado del hombre universal en la cima de la producción, en virtud de la lógica misma del desarrollo productivo. ¿Qué importa que ello se logre con la dictadura y la violencia? En esa Jerusalén ruidosa de máquinas maravillosas, ¿quién se acordará todavía del grito del degollado?

La edad de oro reservada para el final de la historia, coincidente, con un doble atractivo, con un apocalipsis, justifica todo, por lo tanto. Hay que meditar sobre la prodigiosa ambición del marxismo, valorizar su predicación desmesurada, para comprender que semejante esperanza obliga a descuidar problemas que parecen entonces secundarios. "El comunismo, como apropiación real de la esencia humana por el hombre y para el hombre, como vuelta del hombre a sí mismo a título de hombre social, es decir, de hombre humano, vuelta completa, consciente y que conserva todas las riquezas del movimiento interior, este comunismo, por ser un naturalismo completo, coincide con el humanismo: es el verdadero final de la querella entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. . ., entre la esencia y la existencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve". Sólo el lenguaje es aquí científico. En el fondo, ¿qué diferencia hay con Fourier, quien anuncia "los desiertos fertilizados, el agua de mar potable y de sabor de violeta, la eterna primavera. . ."? Se nos anuncia la eterna prima-

dente, sin embargo, no fija la fecha. Por desgracia, su profecía describía también la marcha de la historia hasta la hora de la saciedad, anunciaba la tendencia de los acontecimientos. Los acontecimientos y los hechos, justamente, se olvidaron de ir a colocarse bajo la síntesis; esto explica ya que hubiera que colocarlos por la fuerza. Pero, sobre todo, las profecías, desde el momento en que expresan la esperanza viviente de millones de hombres, no pueden permanecer impunes indefinidamente. Llega un tiempo en que la decepción transforma la esperanza paciente en furor y en que el fin mismo, afirmado con la ira de la obstinación, exigido todavía más cruelmente, obliga a buscar otros medios.

El movimiento revolucionario, al final del siglo XIX y comienzos del XX, ha vivido como los primeros cristianos, esperando el fin del mundo y la parusía del Cristo proletario. Es conocida la persistencia de ese sentimiento en el seno de las comunidades cristianas primitivas. Todavía a fines del siglo IV un obispo del África proconsular calculaba que al mundo le quedaban ciento un años de vida. Al cabo de ese tiempo vendría el reino del cielo que había que merecer sin demora. Este sentimiento es general en el siglo I de nuestra era[1] y explica la indiferencia que mostraban los primeros cristianos con respecto a las cuestiones puramente teológicas. Si la parusía está próxima, hay que consagrarlo todo a la fe ardiente más bien que a las obras y a los dogmas. Hasta Clemente y Tertuliano, durante más de un siglo, la literatura cristiana se desinteresa de los problemas de teología y no sutiliza con respecto a las obras. Pero desde el instante en que la parusía se aleja hay que vivir con la fe, es decir, transigir. Entonces nacen la devoción y el catecismo. La parusía evangélica se ha alejado; San Pablo vino a constituir el dogma. La Iglesia dio un cuerpo a esta fe que no era sino una pura tensión hacia el reino futuro. Hubo que organizar todo en el siglo, hasta el martirio, cuyos testigos temporales serán las órdenes monásticas; hasta la predicación, que se volverá a encontrar bajo el hábito de los inquisidores.

Un movimiento semejante nace del fracaso de la parusía

1 Sobre la inminencia de este acontecimiento véase *Marcos*, VIII-39, XIII-30; *Mateo*, X-23, XII-27, 28, XXIV-34; *Lucas*, IX-26, XX-22, etcétera.

revolucionaria. Los textos de Marx ya citados dan una idea justa de la esperanza ardiente que animaba entonces al espíritu revolucionario. A pesar de los fracasos parciales, esa fe no dejó de aumentar hasta el momento en que se encontró, en 1917, ante sus sueños casi realizados. "Luchamos por las puertas del cielo", había gritado Liebknecht. En 1917 el mundo revolucionario creyó verdaderamente que había llegado ante esas puertas. La profecía de Rosa Luxemburgo se realizaba. "La revolución se alzará mañana en toda su altura y con estrépito y, para terror vuestro, anunciará con todas sus trompetas: yo era, soy y seré". El movimiento espartaquista creyó inminente la revolución definitiva, puesto que, según Marx mismo, ésta debía pasar por la revolución rusa completada con una revolución occidental[1]. Después de la revolución de 1917, una Alemania soviética habría abierto, en efecto, las puertas del cielo. Pero el movimiento espartaquista es aplastado, fracasa la huelga general francesa de 1920 y el movimiento revolucionario italiano es degollado. Liebknecht reconoce entonces que la revolución no está madura. "No se había cumplido el tiempo". Pero dice también, y en ello advertimos cómo la derrota puede sobreexcitar la fe vencida hasta el ansia religiosa: "Ante el estrépito del hundimiento económico, cuyos fragores ya se acercan, las dormidas tropas de proletarios se despertarán como ante las trompetas del juicio final, y los cadáveres de los luchadores asesinados se pondrán en pie y pedirán cuentas a quienes están cargados de maldiciones". Entretanto, él mismo y Rosa Luxemburgo mueren asesinados y Alemania se precipita en la servidumbre. Queda sola la revolución rusa, viviente contra su propio sistema, todavía lejos de las puertas celestiales, con un apocalipsis por organizar. La parusía se aleja todavía más. La fe está intacta, pero se dobla bajo una enorme masa de problemas y descubrimientos que el marxismo no había previsto. La nueva iglesia se halla de nuevo ante Galileo: para conservar su fe va a negar el sol y a humillar al hombre libre.

En efecto, ¿qué dice Galileo en ese momento? ¿Cuáles son los errores, demostrados por la historia misma, de la profecía? Como se sabe, la evolución económica del mundo contemporáneo desmiente, ante todo, cierto número de pos-

1 Prólogo de la traducción rusa del *Manifiesto comunista*.

tulados de Marx. Si la revolución ha de producirse en la extremidad de dos movimientos paralelos, la concentración indefinida del capital y la extensión indefinida del proletariado, no se producirá o no habría debido producirse. Capital y proletariado fueron igualmente infieles a Marx. La tendencia observada en la Inglaterra industrial del siglo XIX se ha invertido en ciertos casos y complicado en otros. Las crisis económicas que debían precipitarse se han espaciado, por el contrario: el capitalismo ha aprendido los secretos de la planificación y ha contribuido por su parte al crecimiento del Estado-Moloch. Por otro lado, con la constitución de las sociedades por acciones, el capital en vez de concentrarse, ha dado origen a una nueva categoría de pequeños poseedores cuya última preocupación es, ciertamente, estimular las huelgas. Las pequeñas empresas fueron destruidas en muchos casos por la competencia, como lo preveía Marx. Pero la complejidad de la producción ha hecho que proliferen alrededor de las grandes empresas multitud de pequeñas fábricas. En 1938 Ford pudo anunciar que cinco mil doscientos talleres independientes trabajaban para él. La tendencia se ha acentuado desde entonces. Se da por supuesto que, por la fuerza de las cosas, Ford ayuda a esas empresas. Pero lo esencial es que esos pequeños industriales forman una capa social intermedia que complica el esquema imaginado por Marx. Finalmente, la ley de concentración ha mostrado ser absolutamente falsa para la economía agrícola, tratada a la ligera por Marx. La laguna tiene importancia. En uno de sus aspectos, la historia del socialismo en nuestro siglo puede ser considerada como la lucha del movimiento proletario contra la clase campesina. Esta lucha continúa en el plano de la historia la lucha ideológica del siglo XIX entre el socialismo autoritario y el socialismo libertario, cuyos orígenes campesinos y artesanos son evidentes. Marx tenía, por lo tanto, en el material ideológico de su época, los elementos de una reflexión sobre el problema campesino. Pero la voluntad de sistema lo simplificó todo. Esta simplificación debía costar cara a los kulaks, que constituían más de cinco millones de concepciones históricas, incluidas en seguida, mediante la muerte y la deportación, en la regla.

La misma simplificación apartó a Marx del fenómeno nacional en el siglo mismo de las nacionalidades. Creyó que

mediante el comercio y el intercambio, mediante la proletarización misma, caerían las carreras. Son las barreras nacionales las que han hecho caer al ideal proletario. La lucha de las nacionalidades ha demostrado ser por lo menos tan importante como la lucha de clases para explicar la historia. Pero la nación no puede explicarse enteramente mediante la economía; el sistema la ha ignorado, en consecuencia.

El proletariado, por su parte, no se ha colocado en la línea. El temor de Marx se ha confirmado desde luego: el reformismo y la acción sindical han obtenido una elevación del nivel de vida y una mejora de las condiciones de trabajo. Estas ventajas están muy lejos de constituir un arreglo equitativo del problema social. Pero la miserable situación de los obreros textiles ingleses en la época de Marx, lejos de haberse generalizado y agravado, como él suponía, se ha reabsorbido, por el contrario. Por otra parte, Marx no se quejaría de ello al presente, pues el equilibrio se ha restablecido gracias a otro error en sus predicciones. Se ha podido comprobar, en efecto, que la acción revolucionaria o sindical más eficaz ha sido siempre obra de grupos obreros selectos a los que el hambre no esterilizaba. La miseria y la propensión a degenerar no han dejado de ser lo que eran antes de Marx y lo que él, contra toda observación, no quería que fuesen: factores de servidumbre, no de revolución. La tercera parte de la Alemania trabajadora se hallaba desocupada en 1933. La sociedad burguesa se vio obligada entonces a hacer vivir a sus desocupados, realizando así la condición exigida por Marx para la revolución. Pero no conviene que futuros revolucionarios tengan que esperar su pan del Estado. Esa costumbre forzosa trae consigo otras que lo son menos y que Hitler constituyó en doctrina.

Finalmente, la clase proletaria no ha crecido indefinidamente. Las condiciones mismas de la producción industrial, que todos los marxistas debían estimular, han aumentado de manera considerable la clase media[1] y hasta creado una nueva capa social, la de los técnicos. El ideal, amado por Lenín, de una sociedad en la que el ingeniero sería al mismo

1 De 1920 a 1930, en un período de intensa productividad, los Estados Unidos vieron disminuir el número de sus obreros metalúrgicos, al mismo tiempo que el número de los vendedores que dependían de la misma industria casi se duplicaba.

tiempo peón, ha chocado en todo caso contra los hechos. El hecho esencial es que la técnica, como la ciencia, se ha complicado hasta el punto de que no es posible que un solo hombre abarque la totalidad de sus principios y sus aplicaciones. Es casi imposible, por ejemplo, que un físico actual posea una visión completa de la ciencia biológica de su época. Dentro mismo de la física no puede aspirar a dominar igualmente todos los sectores de esta disciplina. Lo mismo sucede con respecto a la técnica. Desde el momento en que la productividad, encarada por los burgueses y los marxistas como un bien en sí misma, se ha desarrollado en proporciones desmesuradas, la división del trabajo, de la que Marx pensaba que podría ser evitada, se ha hecho inevitable. Cada obrero tiene que realizar un trabajo particular sin conocer el plan general en que se inserta su tarea. Quienes coordinan los trabajos de cada uno han constituido, gracias a su función misma, una capa cuya importancia social es decisiva.

Es hacer una justicia elemental recordar que hace ya diecisiete años que Simone Weil describió esta era de los tecnócratas anunciada por Burnham de una forma que se puede considerar completa [1], sin deducir de ella las consecuencias inaceptables de Burnham. A las dos formas tradicionales de opresión que ha conocido la humanidad, mediante las armas y mediante el dinero, Simone Weil añade una tercera: la opresión mediante la función. "Se puede suprimir la oposición entre comprador y vendedor de trabajo —decía— sin suprimir la oposición entre quienes disponen de la máquina y aquellos de quienes dispone la máquina". La voluntad marxista de suprimir la degradante oposición del trabajo intelectual al trabajo manual ha tropezado con las necesidades de la producción que Marx exaltaba en otra parte. Marx previó, sin duda, en *El capital,* la importancia del "director" en el momento de la concentración máxima del capital. Pero no creyó que esta concentración pudiera sobrevivir a la abolición de la propiedad privada. División del trabajo y propiedad privada, decía, son expresiones idénticas. La historia ha demostrado lo contrario. El régimen ideal basado en la propiedad colectiva quería definirse con

1 "¿Vamos hacia una revolución proletaria?". *Révolution prolétarienne,* 25 de abril de 1933.

la justicia más la electricidad. Finalmente, no es ya sino la electricidad menos la justicia.

La idea de una misión del proletariado no ha podido, finalmente, encarnarse hasta el presente en la historia; esto resume el fracaso de la predicción marxista. La quiebra de la Segunda Internacional demostró que el proletariado estaba determinado por algo más que por su situación económica y que tenía una patria, contrariamente a la famosa fórmula. En su mayoría, el proletariado aceptó o soportó la guerra y colaboró, de grado o por fuerza, con los futuros nacionalistas de esta época. Marx suponía que las clases obreras, antes de triunfar, habrían adquirido la capacidad jurídica y política. Su error consistía solamente en creer que la extrema miseria, y particularmente la miseria industrial, puede llevar a la madurez política. Es cierto, por otra parte, que la capacidad revolucionaria de las masas obreras ha sido frenada por la decapitación de la revolución libertaria durante y después de la Comuna. Después de todo, el marxismo ha dominado fácilmente al movimiento obrero desde 1872, a causa, sin duda, de su grandeza propia, pero también porque la única tradición socialista que podía hacerle frente fue ahogada en sangre; no había prácticamente marxistas entre los insurgentes de 1871. Esta depuración automática de la revolución ha proseguido, gracias a los cuidados de los Estados policiales, hasta nuestros días. La revolución se ha visto entregada cada vez más a sus burócratas y a sus doctrinarios por una parte, y a las masas debilitadas y desorientadas por otra parte. Cuando se guillotina al grupo revolucionario más selecto y se deja vivir a Talleyrand, ¿quién se opondrá a Bonaparte? Pero a estas razones históricas se agregan las necesidades económicas. Hay que leer los textos de Simone Weil sobre la situación del obrero de fábrica [1] para saber a qué grado de agotamiento moral y de desesperación silenciosa puede llevar la racionalización del trabajo. Simone Weil tiene razón al decir que la situación obrera es dos veces inhumana, privada de dinero, primeramente, y luego de dignidad. Un trabajo en el que uno puede interesarse, un trabajo creador, aunque esté mal pagado, no degrada la vida. El socialismo industrial no ha hecho nada esencial en favor de la situación obrera porque no ha tocado

1 *La condition ouvrière* (Gallimard).

al principio mismo de la producción y de la organización del trabajo, que por el contrario ha exaltado. Ha podido proponer al trabajador una justificación histórica del mismo valor que la que consiste en prometer los goces celestiales a quien muere trabajando; no le ha dado nunca la alegría del creador. La forma política de la sociedad no está ya en discusión en este caso, sino los credos de una civilización técnica de la que dependen igualmente el capitalismo y el socialismo. Todo pensamiento que no haga adelantar este problema apenas toca a la desdicha obrera.

En virtud del juego de las fuerzas económicas admiradas por Marx, el proletariado ha rechazado la misión histórica de que, precisamente, le había encargado Marx. Se excusa el error de éste porque, ante el envilecimiento de las clases dirigentes, un hombre preocupado por la civilización busca instintivamente grupos selectos de reemplazo. Pero esta exigencia no es por sí sola creadora. La burguesía revolucionaria tomó el poder en 1789 porque ya lo tenía. En esa época el derecho, como dice Jules Monnerot, se hallaba retrasado con respecto al hecho. El hecho era que la burguesía disponía ya de los puestos de mando y de la nueva potencia, el dinero. No sucede lo mismo con el proletariado, que no cuenta sino por su miseria y sus esperanzas, y al que la burguesía ha mantenido en esa miseria. La clase burguesa se ha envilecido con una locura de producción y de poder material; la organización misma de esta locura no podía crear grupos selectos [1]. La crítica de esta organización y el desarrollo de la conciencia rebelde podían, por el contrario, forjar un grupo selecto de reemplazo. Sólo el sindicalismo revolucionario, con Pelloutier y Sorel, ha seguido este camino y ha querido crear, mediante la educación profesional y la cultura, los nuevos cuadros que reclamaba y que reclama todavía, un mundo sin honor. Pero esto no podía hacerse en un día y los nuevos amos estaban ya allí y les interesaba utilizar inmediatamente la desdicha, para una dicha lejana,

1 Lenin, por lo demás, fue el primero que registró esta verdad, pero sin amargura aparente. Si su frase es terrible para las esperanzas revolucionarias, lo es más todavía para Lenín mismo. Se atrevió a decir, en efecto, que las masas aceptarían más fácilmente su centralismo burocrático y dictatorial porque "la disciplina y la organización son asimiladas más fácilmente por el proletariado gracias, precisamente, a esta escuela de la fábrica".

más bien que aliviar lo más posible, y sin esperar, el dolor espantoso de millones de hombres. Los socialistas autoritarios han juzgado que la historia avanzaba con demasiada lentitud y que para apresurarla era necesario entregar la misión del proletariado a un puñado de doctrinarios. Por eso mismo han sido los primeros que han negado esa misión. Pero existe, no obstante, no en el sentido exclusivo que le daba Marx, sino como existe la misión de todo grupo humano que sabe sacar orgullo y fecundidad de su trabajo y sus sufrimientos. Sin embargo, para que se pusiera de manifiesto había que correr un riesgo y confiar en la libertad y la espontaneidad obreras. El socialismo autoritario, por el contrario, ha confiscado esta libertad viviente en beneficio de una libertad ideal todavía futura. Al hacer esto, lo haya querido o no, ha reforzado la campaña de esclavitud comenzada por el capitalismo de fábrica. Mediante la acción conjugada de estos dos factores, y durante ciento cincuenta años, salvo en el París de la Comuna, último refugio de la revolución rebelde, el proletariado no ha tenido otra misión histórica que la de ser traicionado. Los proletarios han luchado y muerto para dar el poder a militares o intelectuales, futuros militares, que los han esclavizado a su vez. Sin embargo, esta lucha ha constituido su dignidad, reconocida por todos los que han elegido compartir su esperanza y su desdicha. Pero han conquistado esta dignidad contra el clan de los amos viejos y nuevos. Ella los niega en el momento mismo en que se atreven a utilizarla. De cierta manera, anuncia su crepúsculo.

La realidad ha puesto por lo menos en entredicho las predicciones económicas de Marx. Lo que sigue siendo cierto en su examen del mundo económico es la constitución de una sociedad definida cada vez más por el ritmo de la producción. Pero llevado por el entusiasmo de su siglo compartió esta concepción con la ideología burguesa. Las ilusiones burguesas con respecto a la ciencia y el progreso técnico, compartidas por los socialistas autoritarios, han dado origen a la civilización de los domadores de máquinas, que puede, mediante la competencia y el dominio, separarse en bloques enemigos, pero que, en el plano económico, se somete a las mismas leyes: acumulación del capital, producción racionalizada en continuo aumento. La diferencia política, que atañe a la omnipotencia más o menos grande

del Estado, es apreciable, pero podría ser reducida mediante la evolución económica. Sólo la diferencia de morales, la virtud formal que se opone al cinismo histórico, parece sólida. Pero el imperativo de la producción domina a los dos universos y no hace de ellos, en el plano económico, sino un solo mundo[1].

De todas maneras, si el imperativo económico ya no puede ser negado[2], sus consecuencias no son las que Marx habia imaginado. Económicamente, el capitalismo es opresor por el fenómeno de la acumulación. Oprime por lo que es, acumula para aumentar lo que es, explota tanto más y sigue acumulando sucesivamente. Marx no imaginaba para este círculo infernal otro fin que la revolución. En ese momento, la acumulación no sería necesaria sino en una pequeña medida, para garantizar las obras sociales. Pero la revolución se industrializa a su vez y advierte entonces que la acumulación depende de la técnica misma y no del capitalismo, que la máquina llama a la máquina. Toda colectividad en lucha necesita acumular en vez de distribuir sus beneficios. Acumula para agrandarse y agrandar su poder. Burguesa o socialista, deja la justicia para más tarde, en beneficio del poder únicamente. Pero el poder se opone a otros poderes. Se equipa, se arma porque los otros se arman y se equipan. No deja ni dejará de acumular nunca sino, quizá, desde el día en que reine sola en el mundo. Por otra parte, para eso tiene que pasar por la guerra. Hasta ese día, el proletario no recibe sino apenas lo que necesita para su subsistencia. La revolución se obliga a construir, con gran gasto de hombres, el intermediario industrial y capitalista que su propio sistema exigía. La renta es sustituida por el trabajo del hombre. La esclavitud se generaliza entonces y las puertas del cielo permanecen cerradas. Tal es la ley económica de un mundo que vive del culto de la producción, y la realidad es todavía más sangrienta que la ley. La revolución, en

1 Precisemos que la productividad no es dañina sino cuando es tomada como un fin, no como un medio que podría ser liberador.

2 Aunque lo haya sido —hasta el siglo XVIII— durante todo el tiempo en que Marx creyó descubrirlo. He aquí algunos ejemplos históricos en los que el conflicto de las formas de civilización no llevó a un progreso en el orden de la producción: destrucción de la sociedad micénica, invasión de Roma por los bárbaros, expulsión de los moros de España, exterminio de los albigenses..., etcétera.

el atolladero en que la han metido sus enemigos burgueses y sus partidarios nihilistas, es la esclavitud. A menos que cambie de principio y de camino, no tiene más salida que las rebeliones serviles aplastadas entre sangre, o la terrible esperanza del suicidio atómico. La voluntad de dominio, la lucha nihilista por la dominación y el poder no han hecho más que barrer la utopía marxista. Ésta se ha convertido, a su vez, en un hecho histórico destinado a ser utilizado como los otros. Ella, que quería dominar a la historia, se ha perdido en ella; quería avasallar a todos los medios y ha quedado reducida al estado de medio y a ser utilizada cínicamente para el fin más trivial y sangriento. El desarrollo ininterrumpido de la producción no ha arruinado al régimen capitalista en provecho de la revolución, sino que ha arruinado igualmente a la sociedad burguesa y a la sociedad revolucionaria en provecho de un ídolo que tiene el descaro del poderío.

¿Cómo un socialismo que se decía científico ha podido tropezar así con los hechos? La respuesta es sencilla: no era científico. Su fracaso se debe, por el contrario, a un método lo bastante ambiguo como para querer ser al mismo tiempo determinista y profético, dialéctico y dogmático. Si el espíritu no es sino el reflejo de las cosas, no puede adelantarse a la marcha de éstas sino mediante la hipótesis. Si la teoría está determinada por la economía, puede describir el pasado de la producción, pero no su porvenir, que es solamente probable. La tarea del materialismo histórico no puede ser otra que la de formular la crítica de la sociedad presente; con respecto a la sociedad futura sólo podría hacer suposiciones a condición de atenerse al espíritu científico. Por lo demás, ¿no es por eso por lo que su libro fundamental se llama *El capital* y no *La revolución*? Marx y los marxistas se han dedicado a profetizar el porvenir y el comunismo en perjuicio de sus postulados y del método científico.

Esta predicción no podía ser científica, por el contrario, sino dejando de profetizar en absoluto. El marxismo no es científico; es, en el mejor caso, cientificista. Pone de manifiesto el divorcio profundo que se ha producido entre la razón científica, fecundo instrumento de investigación, de pensamiento y hasta de rebelión, y la razón histórica, inventada por la ideología alemana en su negación de todo prin-

cipio. La razón histórica no es una razón que, según su función propia, juzgue al mundo. Lo conduce al mismo tiempo que pretende juzgarlo. Sepultada en el acontecimiento, lo dirige. Es a la vez pedagógica y conquistadora. Estas misteriosas descripciones encubren, por otra parte, la realidad más sencilla. Si se reduce el hombre a la historia, no puede sino naufragar en el ruido y el furor de una historia demente o dar a esta historia la forma de la razón humana. La historia del nihilismo contemporáneo no es, por lo tanto, sino un largo esfuerzo por dar, mediante las solas fuerzas del hombre, o mediante la fuerza simplemente, un orden a una historia que no lo tiene. Esta seudo-razón termina identificándose con la astucia y la estrategia, mientra espera culminar con el Imperio ideológico. ¿Qué vendría a hacer aquí la ciencia? Nada menos conquistador que la razón. No se hace la historia con escrúpulos científicos; hasta uno se condena a no hacerla desde el momento en que se pretende conducirse en ella con la objetividad de los científicos. La razón no se predica, o si se predica no es ya la razón. Por eso la razón histórica es una razón irracional y romántica que recuerda a veces la sistematización del obseso, y la afirmación mística del verbo, otras veces.

El único aspecto verdaderamente científico del marxismo se encuentra en su rechazo previo de los mitos y en la revelación de los intereses más crudos. Pero a este respecto Marx no es más científico que La Rochefoucauld; y, justamente, esta actitud es la que abandona cuando entra en la profecía. No sorprenderá, por lo tanto, que para hacer científico al marxismo y mantener esta ficción, útil en el siglo de la ciencia, haya habido primeramente que hacer marxista a la ciencia mediante el terror. El progreso de la ciencia desde Marx ha consistido, generalmente, en sustituir el determinismo y el mecanismo bastante grosero de su época con un probabilismo provisional. Marx escribió a Engels que la teoría de Darwin constituía la base misma de su teoría. Para que el marxismo siguiera siendo infalible hubo que negar, por lo tanto, los descubrimientos biológicos posteriores a Darwin. Como resulta que estos descubrimientos, desde las mutaciones bruscas comprobadas por de Vriès, consistieron en introducir, contra el determinismo, la noción del azar en la biología, hubo que encargar a Lyssenko que disciplinara los cromosomas y demostrara de nuevo el determinismo más elemental. Esto es ridículo. Pero dése una policía al señor Homais: no será más ridículo. y he aquí el siglo XX. Para esto el siglo XX deberá negar también el principio de indeterminación en física, la relatividad restringida, la teoría de los quanta[1] y, en fin, la tendencia general de la ciencia contemporánea. El marxismo no es científico al presente sino con la condición de serlo contra Heisenberg, Bohr, Einstein y los sabios más grandes de esta época. Después de todo, el principio que consiste en poner la razón científica al servicio de una profecía no tiene nada de misterioso. Ya fue llamado principio de autoridad; él es el que guía a las Iglesias cuando quieren someter la verdadera razón a la fe muerta y la libertad de la inteligencia al mantenimiento del poder temporal[2].

Finalmente, de la profecía de Marx, alzada en adelante contra sus dos principios, la economía y la ciencia, no queda sino el anuncio apasionado de un acontecimiento a muy largo plazo. El único recurso de los marxistas consiste en decir que los plazos son simplemente más largos y que hay que esperar a que el fin lo justifique todo un día todavía invisible. Dicho de otro modo, estamos en el purgatorio y se nos promete que no habrá infierno. El problema que se plantea entonces es de otro género. Si la lucha de una o dos generaciones a lo largo de una evolución económica forzosamente favorable basta para traer la sociedad sin clases, el sacrificio se hace concebible para el militante: el porvenir tiene para él un rostro concreto, el de su nieto, por ejemplo. Pero si el sacrificio de muchas generaciones no basta, y debemos abordar ahora un período infinito de luchas universales mil veces más destructoras, son necesarias las certidumbres de la fe para aceptar la muerte y dar la muerte. Sencillamente, esta fe nueva no se funda en la razón pura más que las anteriores.

¿Cómo imaginarse, en efecto, ese fin de la historia? Marx no repitió los términos de Hegel. Dijo, bastante oscuramente, que el comunismo no era sino una forma necesaria

1 Roger Caillois hace notar que el stalinismo objeta la teoría de los quanta, pero utiliza la ciencia atómica que se deriva de ella. (*Critique du Marxisme*, Gallimard.)

2 Sobre todo véase Jean Grenier, *Essai sur l'esprit d'orthodoxie* (Gallimard), que sigue siendo, después de quince años, un libro de actualidad.

del porvenir humano, que no era todo el porvenir. Pero, o bien el comunismo no termina la historia de las contradicciones y del dolor, y entonces no se ve cómo se puedan justificar tantos esfuerzos y sacrificios; o bien la termina, y ya no se puede imaginar el curso de la historia sino como la marcha hacia esa sociedad perfecta. Una noción mística se introduce entonces arbitrariamente en una descripción que quiere ser científica. La desaparición final de la economía política, tema favorito de Marx y Engels, significa el fin de todo dolor. La economía, en efecto, coincide con la tribulación y la desdicha de la historia, que desaparecen con ella. Estamos en el Edén.

No se hace progresar el problema declarando que no se trata del final de la historia, sino del salto a otra historia. No nos podemos imaginar esta otra historia sino de acuerdo con nuestra propia historia; para el hombre, ambas no son más que una. Esta otra historia plantea, por lo demás, el mismo dilema. O bien no es la resolución de las contradicciones y sufrimos, morimos y matamos por casi nada, o bien es la resolución de las contradicciones y termina prácticamente nuestra historia. El marxismo no se justifica en esta fase sino por la ciudad definitiva.

Esta ciudad de los fines, ¿tiene entonces un sentido? Tiene uno en el universo sagrado, una vez admitido el postulado religioso. El mundo fue creado y tendrá un fin; Adán salió del Edén y la humanidad debe volver a él. No lo tiene en el universo histórico si se admite el postulado dialéctico. La dialéctica aplicada correctamente no puede ni debe detenerse [1]. Los términos antagónicos de una situación histórica pueden negarse mutuamente y luego superarse en una nueva síntesis. Pero no hay razón alguna para que esta síntesis nueva sea superior a las primeras. O más bien no hay razón para ello salvo si se impone arbitrariamente un término a la dialéctica, si, por lo tanto, se introduce en ella un juicio de valor venido de afuera. Si la sociedad sin clases termina la historia, entonces, en efecto, la sociedad capitalista es superior a la sociedad feudal en la medida en que acerca más todavía el advenimiento de esta sociedad sin clases. Pero si se admite el postulado dialéctico, hay que admitirlo

[1] Véase la excelente discusión de Jules Monnerot, *Sociologie du communisme*, III parte.

enteramente. Así como a la sociedad de los órdenes ha sucedido una sociedad sin órdenes pero con clases, hay que decir que a la sociedad de clases sucederá una sociedad sin clases, pero animada por un nuevo antagonismo todavía por definir. Un movimiento al que se niega un comienzo no puede tener un fin. "Si el socialismo —dice un ensayista libertario— es un devenir eterno, sus medios son su fin" [1]. Exactamente, no hay fin, no hay sino medios que no están garantizados por nada como no sea por un valor ajeno al devenir. En este sentido es justo observar que la dialéctica no es ni puede ser revolucionaria. Es solamente, según nuestro punto de vista, nihilista, puro movimiento que tiende a negar todo lo que no es él mismo.

No hay, por lo tanto, en este universo, razón alguna para imaginar el final de la historia. Es, no obstante, la única justificación de los sacrificios exigidos, en nombre del marxismo, a la humanidad. Pero no tiene otro fundamento razonable que el anuncio apasionado de un acontecimiento a muy largo plazo, petición de principio que introduce en la historia, reino que se quería único y suficiente, un valor ajeno a la historia. Como este valor es, al mismo tiempo, ajeno a la moral, no es propiamente hablando un valor sobre la base del cual se pueda regular su conducta, es un dogma sin fundamento que se puede apropiar en el movimiento desesperado de un pensamiento que se ahoga de soledad o de nihilismo, o que será impuesto por aquellos a quienes beneficia el dogma. El fin de la historia no es un valor de ejemplo y perfeccionamiento. Es un principio de arbitrariedad y de terror.

Marx reconoció que todas las revoluciones hasta él habían fracasado. Pero pretendió que la revolución que anunciaba debía triunfar definitivamente. El movimiento obrero ha vivido hasta ahora de esta afirmación que los hechos no han dejado de desmentir y cuya mentira es ya tiempo de denunciar tranquilamente. A medida que se alejaba la parusía, la afirmación del reinado final, debilitada en cuanto a la razón, se ha convertido en artículo de fe. El único valor del mundo marxista reside en adelante, a pesar de Marx, en un dogma impuesto a todo un imperio ideológico. El reino de los fines es utilizado, como la moral eterna y el rei-

[1] Ernestau, *Le socialisme et la liberté*.

no de los cielos, con fines de embaucamiento social. Elie Halévy se declaraba incapaz de decir si el socialismo iba a conducir a la república suiza universalizada o al cesarismo europeo. Ahora estamos mejor informados. Las profecías de Nietzsche, sobre este punto al menos, se han justificado. El marxismo se aclara en adelante, contra sí mismo y en virtud de una lógica inevitable, en el cesarismo intelectual cuya descripción tenemos que hacer finalmente. Último representante de la lucha de la justicia contra la gracia, toma a su cargo, sin haberlo querido, la lucha de la justicia contra la verdad. Cómo se puede vivir sin la gracia es la pregunta que domina en el siglo XIX. "Mediante la justicia", respondieron quienes no querían aceptar el nihilismo absoluto. A los pueblos que desesperaban del reino de los cielos les prometieron el reino del hombre. La predicación de la ciudad humana se aceleró hasta fines del siglo XIX, cuando se hizo propiamente visionaria y puso las certidumbres de la ciencia al servicio de la utopía. Pero el reino se ha alejado, guerras prodigiosas han devastado la tierra más vieja, la sangre de los rebeldes ha cubierto los muros de las ciudades y la justicia total no se ha acercado. La pregunta del siglo XX, por la que murieron los terroristas de 1905 y que desgarra al mundo contemporáneo, se ha precisado poco a poco: ¿cómo se puede vivir sin gracia y sin justicia?

A esta pregunta sólo ha contestado el nihilismo, y no la rebelión. Sólo él ha hablado hasta el presente, repitiendo la fórmula de los rebeldes románticos: "Frenesí". El frenesí histórico se llama poderío. La voluntad de poderío ha sustituido a la voluntad de la justicia, aparentando al principio que se identificaba con ella y relegándola luego a alguna parte del final de la historia, hasta que en la tierra no quede nada por dominar. La consecuencia ideológica ha triunfado entonces sobre la consecuencia económica: la historia del comunismo ruso desmiente sus principios. Volvemos a encontrar al término de este largo camino la rebelión metafísica, que avanza esta vez entre el tumulto de las armas y las consignas, pero olvidándose de sus verdaderos principios, ocultando su soledad en el seno de multitudes armadas, cubriendo sus negaciones con una escolástica obstinada, vuelta todavía hacia el porvenir, del que ha hecho en adelante su único dios, pero separada de él por una multitud de naciones que hay que destruir y de continentes que hay que dominar.

Con la acción como único principio y el reinado del hombre como coartada, ha comenzado ya a cavar su campo atrincherado en el este de Europa frente a otros campos atrincherados.

EL REINO DE LOS FINES

Marx no se imaginaba una apoteosis tan aterradora. Tampoco Lenín, quien, no obstante, dio un paso decisivo hacia el Imperio militar. Tan buen estratega como mediocre filósofo, se planteó ante todo el problema de la toma del poder. Anotemos en seguida que es completo error hablar, como se hace, del jacobinismo de Lenín. Sólo es jacobina su idea de la fracción de agitadores y revolucionarios. Los jacobinos creían en los principios y en la virtud; murieron por tener que negarlo. Lenín sólo cree en la revolución y en la virtud de la eficacia. "Hay que estar dispuesto a todos los sacrificios, utilizar si es necesario todas las estratagemas, la astucia, los métodos ilegales, estar decidido a ocultar la verdad, con el único fin de penetrar en los sindicatos... y realizar en ellos, a pesar de todo, la tarea comunista". La lucha contra la verdad formal, iniciada por Hegel y Marx, vuelve a encontrarse en él en la crítica de las actitudes revolucionarias ineficaces. El imperio estaba al final de este movimiento.

Si se toman las dos obras que están al comienzo [1] y al fin [2] de su carrera de agitador uno se sorprende al ver que no ha dejado de luchar despiadadamente contra las formas sentimentales de la acción revolucionaria. Ha querido expulsar la moral de la revolución, porque creía, con razón, que el poder revolucionario no se asienta en el respeto de los diez mandamientos. Cuando llega, después de las primeras experiencias, al escenario de una historia en que debía desempeñar un papel tan grande, al verle tomar con una libertad tan natural al mundo tal como lo han fabricado la ideología y la economía del siglo anterior, parece ser el primer hombre de una nueva era. Indiferente a la inquietud, las nostalgias y la moral, se hace cargo del mando, busca el mejor régimen del motor y decide que tal virtud conviene al conducto de la

[1] *¿Qué hacer?*, 1902.
[2] *El Estado y la Revolución*, 1917.

historia, y tal otra no. Tantea un poco al principio, vacila sobre la cuestión de saber si Rusia debe pasar primeramente por el estadio capitalista e industrial. Pero esto equivale a dudar de que la revolución se pueda realizar en Rusia. Él es ruso y su tarea consiste en hacer la revolución rusa. Arroja por la borda el fatalismo económico y se pone en acción. Declara netamente en 1902 que los obreros no elaborarán por sí mismos una ideología independiente. Niega la espontaneidad de las masas. La doctrina socialista supone una base científica que sólo pueden darle los intelectuales. Cuando dice que hay que borrar toda distinción entre obreros e intelectuales hay que entender que se puede no ser proletario y conocer mejor que los proletarios los intereses del proletariado. Felicita, por lo tanto, a Lasalle por haber librado una lucha encarnizada contra la espontaneidad de las masas. "La teoría —dice— debe imponerse a la espontaneidad"[1]. Hablando claramente, esto quiere decir que la revolución necesita jefes y jefes teóricos.

Combate, a la vez, el reformismo, culpable de aflojar la fuerza revolucionaria, y el terrorismo[2], actitud ejemplar e ineficaz. La revolución, antes de ser económica o sentimental, es militar. Hasta el día en que estalle, la acción revolucionaria se confunde con la estrategia. La autocracia es el enemigo; su fuerza principal, la policía, cuerpo profesional de soldados políticos. La conclusión es sencilla: "La lucha contra la policía política exige cualidades especiales, exige revoluciones profesionales". La revolución contará con su ejército profesional junto a la masa que se pueda reclutar un día. Este cuerpo de agitadores debe ser organizado antes que la masa misma. Una red de agentes: tal es la expresión de Lenín, que anuncia así el reinado de la sociedad secreta y de los monjes realistas de la revolución: "Somos los jóvenes turcos de la revolución —decía—, con algo de jesuita por añadidura". El proletariado no tiene ya misión alguna a contar de este instante. No es sino el medio poderoso, entre otros, en manos de ascetas revolucionarios[3].

1 Lo mismo dice Marx: "¡No importa lo que tal o cual proletario, ni siquiera el proletariado entero, se imagina que es su finalidad!"

2 Es sabido que su hermano mayor, que había elegido el terrorismo, fue ahorcado.

3 Heine llamaba ya a los socialistas "los nuevos puritanos". Puritanismo y revolución corren parejos históricamente.

El problema de la toma del poder trae consigo el del Estado. *El Estado y la Revolución* (1917), que trata de este tema, es el más curioso y contradictorio de los libelos. Lenín utiliza en él su método favorito, que es el autoritario. Con la ayuda de Marx y de Engels, comienza alzándose contra todo reformismo que pretendiera utilizar al Estado burgués, organismo de dominación de una clase sobre la otra. El Estado burgués se apoya en la policía y el ejército porque es, ante todo, un instrumento de opresión. Refleja a la vez el antagonismo inconciliable de las clases y la reducción forzosa de este antagonismo. Esta autoridad de hecho sólo merece el desprecio. "Hasta el jefe del poder militar de un Estado civilizado podría envidiar al jefe del clan al que la sociedad patriarcal rodeaba de un respeto voluntario y no impuesto por el palo". Engels sentó firmemente, por otra parte, que la noción de Estado y la de sociedad libre son inconciliables. "Las clases desaparecerán tan inevitablemente como han aparecido. Con la desaparición de las clases desaparecerá inevitablemente el Estado. La sociedad que reorganizará la producción sobre la base de la asociación libre e igual de los productores relegará la máquina del Estado al lugar que le corresponde: el museo de antigüedades, junto a la rueda de arcabuz y el hacha de bronce".

Esto explica, sin duda, que lectores distraídos hayan puesto *El Estado y la Revolución* en la cuenta de las tendencias anarquistas de Lenín y se hayan apiadado de la posteridad extraña de una doctrina tan severa con el ejército, la policía, el palo y la burocracia. Pero para comprender los puntos de vista de Lenín hay que entenderlos siempre en función de la estrategia. Si defiende con tanta energía la tesis de Engels sobre la desaparición del Estado burgués es porque quiere, por una parte, oponerse al "economismo" puro de Plejanov o de Kautsky, y, por otra parte, demostrar que el gobierno de Kerensky es un gobierno burgués que hay que destruir. Por lo demás, lo destruirá un mes después.

Había que responder así a quienes objetaban que la revolución misma necesitaría un aparato de administración y de represión. También a este respecto, Marx y Engels son ampliamente utilizados para probar, autoritariamente, que el Estado proletario no es un Estado organizado como los otros, sino un Estado que, por definición, no cesa de debilitarse. "Cuando ya no hay una clase social que mantener

oprimida... un Estado deja de ser necesario. El primer acto por el cual el Estado (proletario) se afirma realmente como representante de la sociedad entera —la posesión de los medios de producción de la sociedad —es, al mismo tiempo, el último acto propio del Estado. Al gobierno de las personas sustituye la administración de las cosas... El Estado es abolido, se debilita". El Estado burgués es, ante todo, suprimido por el proletariado. La dictadura del proletariado es necesaria: 1º, para oprimir o suprimir lo que queda de la clase burguesa; 2º, para realizar la socialización de los medios de producción. Una vez que cumple estas dos tareas, comienza inmediatamente a debilitarse.

Lenín parte, pues, del principio, claro y firme, de que el Estado muere en cuanto se opera la socialización de los medios de producción, pues entonces queda suprimida la clase de explotadores. Y, sin embargo, en el mismo libelo, termina justificando, después de la socialización de los medios de producción y sin plazo previsible, la dictadura de una fracción revolucionaria sobre el resto de la población. El folleto, que se refiere constantemente a la experiencia de la Comuna, contradice por completo la corriente de ideas federalistas y antiautoritarias que produjo la Comuna; se opone también a la descripción optimista de Marx y Engels. La razón es clara: Lenín no olvida que la Comuna había fracasado. En cuanto a los medios de una demostración tan sorprendente, son todavía más simples: cada vez que la revolución encuentra una nueva dificultad se da una atribución complementaria al Estado descrito por Marx. Diez páginas más adelante, sin transición, Lenín afirma, en efecto, que el poder es necesario para reprimir la resistencia de los explotadores "y también para dirigir a la gran masa de la población, los campesinos, los pequeños burgueses y los semiproletarios, en la ordenación de la economía socialista". El efugio es indiscutible; el Estado provisional de Marx y Engels se ve cargado con una nueva misión que amenaza con darle larga vida. Encontramos ya la contradicción del régimen stalinista, en pugna con su filosofía oficial. O bien este régimen ha realizado la sociedad socialista sin clases y el mantenimiento de un formidable aparato de represión no se justifica en términos marxistas, o bien no la ha realizado, y entonces se demuestra que la doctrina marxista es errónea y que en particular la socialización de los medios de producción no significa desaparición de las clases. Frente a su doctrina oficial, el régimen se ve obligado a elegir: esa doctrina es falsa o él la ha traicionado. En realidad, a quien Lenín ha hecho triunfar en Rusia, contra Marx y con Netchaiev y Tkatchev, es a Lasalle, inventor del socialismo de Estado. Desde este momento, la historia de las luchas internas del partido, de Lenín a Stalin, se resumirá en la lucha entre la democracia obrera y la dictadura militar y burocrática, entre la justicia y la eficacia.

Se duda un momento de si Lenín no va encontrar una especie de conciliación al vérsele elogiar las medidas tomadas por la Comuna: funcionarios elegibles, revocables, retribuidos como los obreros; sustitución de la burocracia industrial por la gestión obrera directa. Hasta aparece un Lenín federalista que elogia la institución de las comunas y su representación. Pero se comprende rápidamente que este federalismo no es preconizado sino en la medida en que significa la abolición del parlamentarismo. Lenín, contra toda verdad histórica, lo califica de centralismo y acentúa en seguida la idea de la dictadura proletaria, reprochando a los anarquistas su intransigencia en lo que concierne al Estado. Aquí interviene, apoyada en Engels, una nueva afirmación que justifica el mantenimiento de la dictadura del proletariado después de la socialización, la desaparición de la clase burguesa y hasta la dirección, obtenida por fin, de la masa. El mantenimiento de la autoridad tendrá ahora como límites los que le señalan las condiciones mismas de la producción. Por ejemplo, el debilitamiento total del Estado coincidirá con el momento en que se podrá conceder a todos alojamientos gratuitos. Es la fase superior del comunismo. "A cada uno según sus necesidades". Hasta entonces habrá Estado.

¿Cuál será la rapidez del desarrollo hacia esta fase superior del comunismo en la que cada uno recibirá de acuerdo con sus necesidades? "Esto no lo sabemos ni podemos saberlo... No contamos con datos que permitan resolver estas cuestiones". Para mayor claridad, Lenín afirma, siempre arbitrariamente, "que no se le ha ocurrido a ningún socialista prometer el advenimiento de la fase superior del comunismo". Puede decirse que en este lugar muere definitivamente la libertad. Del reinado de la masa, de la noción de revolución proletaria se pasa de buenas a primeras a la

idea de una revolución hecha y dirigida por agentes profesionales. La crítica implacable del Estado se concilia luego con la necesaria, pero provisional, dictadura del proletariado en las personas de sus jefes. Para terminar se anuncia que no se puede prever el término de este Estado provisional y que, además, a nadie se le ha ocurrido nunca prometer que tendría un término. Después de esto es lógico que la autonomía de los soviets sea combatida, Majno traicionado y los marinos de Kronstadt aplastados por el partido.

Es cierto que muchas afirmaciones de Lenín, amante apasionado de la justicia, se pueden oponer todavía al régimen stalinista, principalmente la idea del debilitamiento. Aunque se admita que el Estado proletario no puede desaparecer durante mucho tiempo, para que pueda llamarse proletario es necesario, según la doctrina, que tienda a desaparecer y se haga cada vez menos obligatorio. Es seguro que Lenín creía inevitable esta tendencia y que en esto ha sido superado. El Estado proletario, desde hace más de treinta años, no ha dado indicio alguno de anemia progresiva. Se recordará, por el contrario, su prosperidad creciente. Por lo demás, dos años más tarde, en una conferencia en la Universidad de Sverdlov, bajo la presión de los acontecimientos exteriores y de las realidades internas, Lenín dará una precisión que deja prever el mantenimiento indefinido del super-Estado proletario. "Con esta máquina o esta maza (el Estado) aplastaremos toda explotación, y cuando ya no haya en la tierra posibilidades de explotación, cuando no haya ya gente que posea tierras y fábricas, gente que se atraque en presencia de los hambrientos, entonces solamente arrumbaremos esta máquina. Entonces no habrá Estado ni explotación". Por lo tanto, mientras haya en la tierra, y no en una sociedad determinada, un oprimido o un propietario, se mantendrá el Estado. Durante todo ese tiempo tendrá que crecer para vencer una a una las injusticias, los gobiernos de la injusticia, las naciones obstinadamente burguesas, los pueblos ciegos para sus propios intereses. Y cuando, en la tierra por fin sometida y purgada de adversarios, la última iniquidad haya sido ahogada en la sangre de los justos y los injustos, entonces el Estado, llegado al límite de todos los poderes, ídolo monstruoso que abarca al mundo entero, se reabsorberá prudentemente en la ciudad silenciosa de la justicia.

Bajo la presión, no obstante previsible, de los imperialismos adversos nace, en realidad, con Lenín el imperialismo de la justicia. Pero el imperialismo, inclusive el de la justicia, no tiene otro fin que la derrota o el imperio del mundo. Hasta entonces no hay más medio que la injusticia. Por lo tanto, la doctrina se identifica definitivamente con la profecía. Por una justicia lejana justifica la injusticia durante todo el tiempo de la historia y se convierte en ese embaucamiento que Lenín detestaba más que nada en el mundo. Obliga a aceptar la injusticia, el crimen y la mentira por la promesa del milagro. Todavía más producción y más poder, el trabajo ininterrumpido, el dolor incesante, la guerra permanente, y llegará un momento que la esclavitud generalizada en el imperio total se convierta maravillosamente en su contrario: el ocio libre en una república universal. El embaucamiento seudo-revolucionario tiene ahora su fórmula: hay que matar toda libertad para conquistar el Imperio y el Imperio será un día la libertad. El camino de la unidad pasa entonces por la totalidad.

LA TOTALIDAD Y EL PROCESO

La totalidad no es, en efecto, sino el viejo sueño de unidad común a los creyentes y los rebeldes, pero proyectado horizontalmente en una tierra privada de Dios. Renunciar a todo valor equivale entonces a renunciar a la rebelión para aceptar el Imperio y la esclavitud. La crítica de los valores no podía dejar de lado la idea de libertad. Una vez reconocida la imposibilidad de hacer que nazca, mediante las solas fuerzas de la rebelión, el individuo libre con que soñaban los románticos, la libertad ha sido, ella también, incorporada al movimiento de la historia. Se ha hecho libertad en lucha que para ser debe hacerse. Identificada con el dinamismo de la historia, no podrá gozar de sí misma sino cuando se detenga la historia en la Ciudad universal. Hasta entonces cada una de sus victorias suscitará una disputa que la hará vana. La nación alemana se libera de sus opresores aliados, pero al precio de la libertad de cada alemán. Los individuos no son libres bajo el régimen totalitario, aunque se libere el hombre colectivo. Al final, cuando el Imperio libere a toda la especie, reinará la libertad sobre rebaños de esclavos

que, por lo menos, serán libres con respecto a Dios y, en general, a toda trascendencia. El milagro dialéctico, la transformación de la cantidad en calidad, se aclara aquí: se elige llamar libertad a la servidumbre total. Como, por otra parte, en todos los ejemplos citados por Hegel y Marx, no hay de modo alguno transformación objetiva, sino cambio subjetivo de denominación. No hay milagro. Si la única esperanza del nihilismo es que millones de esclavos puedan constituir un día una humanidad liberada para siempre, la historia no es sino un sueño desesperado. El pensamiento histórico debía librar al hombre de la sujeción divina, pero esta liberación le exige la sumisión más absoluta al devenir. Se recurre entonces a la permanencia del partido como anteriormente se recurría al altar. Por eso la época que osa llamarse la más rebelde no da a elegir sino conformismos. La verdadera pasión del siglo xx es la servidumbre.

Pero la libertad total no es más fácil de conquistar que la libertad individual. Para asegurar el imperio del hombre sobre el mundo hay que cercenar del mundo y del hombre todo lo que escapa al Imperio, todo lo que no pertenece al reino de la cantidad: esta empresa es infinita. Debe extenderse al espacio, el tiempo y las personas, que constituyen las tres dimensiones de la historia. El Imperio es al mismo tiempo guerra, oscurantismo y tiranía, mientras afirma desesperadamente que será fraternidad, verdad y libertad: la lógica de sus postulados lo obliga a ello. Hay sin duda, en la Rusia actual, y hasta en su comunismo, una verdad que niega a la ideología stalinista. Pero ésta tiene su lógica, que hay que aislar y poner por delante si se quiere que el espíritu revolucionario evite al fin la caída definitiva.

La intervención cínica de los ejércitos occidentales contra la revolución soviética ha mostrado, entre otras cosas, a los revolucionarios rusos que la guerra y el nacionalismo eran realidades lo mismo que la lucha de clases. En defecto de una solidaridad internacional de los proletarios que actuase automáticamente, ninguna revolución interna podía considerarse viable sin que se crease un orden internacional. Desde ese día hubo que admitir que la Ciudad universal no podía construirse sino con dos condiciones: o bien revoluciones casi simultáneas en todos los grandes países, o bien la liquidación, mediante la guerra, de las naciones burguesas; la revolución permanente o la guerra permanente. El primer

punto de vista estuvo a punto de triunfar, como se sabe. Los movimientos revolucionarios de Alemania, Italia y Francia señalaron el punto más alto de la esperanza revolucionaria. Pero el aplastamiento de estas revoluciones y el esfuerzo consecutivo de los regímenes capitalistas han hecho de la guerra la realidad de la revolución. La filosofía de las luces termina entonces en la Europa del toque de queda. En virtud de la lógica de la historia y de la doctrina, la Ciudad universal, que debía realizarse con la insurrección espontánea de los humillados, se ha ido cubriendo poco a poco por el Imperio, impuesto por los medios del poder. Engels, con la aprobación de Marx, había aceptado fríamente esta perspectiva cuando escribió, en respuesta al *Llamamiento a los esclavos* de Bakunin: "La próxima guerra mundial hará que desaparezcan de la superficie de la tierra no solamente clases y dinastías reaccionarias, sino también pueblos reaccionarios enteros. También esto forma parte del progreso". Este progreso, en el pensamiento de Engels, debía eliminar a la Rusia de los zares. Actualmente la nación rusa ha invertido la dirección del progreso. La guerra, fría y tibia, es la servidumbre del Imperio mundial. Pero al hacerse imperial, la revolución se halla en un callejón sin salida. Si no renuncia a sus principios falsos para volver a las fuentes de la rebelión significa únicamente el mantenimiento, durante muchas generaciones y hasta la descomposición espontánea del capitalismo, de una dictadura total sobre centenares de millones de hombres; o, si quiere precipitar el advenimiento del Paraíso humano, significa la guerra atómica, guerra que no quiere y después de la cual, por lo demás, toda ciudad no brillaría sino sobre ruinas definitivas. La revolución mundial, por la ley misma de esta historia que ella ha divinizado, imprudentemente, está condenada a la policía o a la bomba. Por lo mismo, se halla colocada en una contradicción suplementaria. El sacrificio de la moral y de la virtud, la aceptación de todos los medios que ha justificado constantemente con el fin perseguido, sólo es razonable. La paz armada supone, gracias al mantenimiento indefinido de la dictadura, la negación indefinida de este fin. El peligro de guerra, además, da a este fin una probabilidad irrisoria. La extensión del imperio en el espacio mundial es una necesidad inevitable para la revolución del siglo xx. Pero esta necesidad la coloca ante un último

dilema: forjarse nuevos principios o renunciar a la justicia y a la paz cuyo reinado definitivo deseaba.

A la espera de dominar el espacio, el imperio se ve obligado también a reinar sobre el tiempo. Al negar toda verdad estable, tiene que llegar a negar la forma más baja de la verdad, la de la historia. Ha transportado a la revolución, todavía imposible en la escala del mundo, al pasado que se empeña en negar. También esto es lógico. Toda coherencia que no sea puramente económica del pasado al porvenir humano supone una constante que, a su vez, podría hacer pensar en una naturaleza humana. La coherencia profunda que Marx, hombre culto, había mantenido entre las civilizaciones amenazaba con desbordar su tesis y poner de manifiesto una continuidad natural, más amplia que la económica. Poco a poco, el comunismo ruso se ha visto obligado a cortar los puentes, a introducir una solución de continuidad en el devenir. La negación de los genios herejes (y lo son casi todos), de las aportaciones de la civilización, del arte, en la medida infinita en que escapa a la historia, el renunciamiento a las tradiciones vivientes, han encerrado poco a poco al marxismo contemporáneo en límites cada vez más estrechos. No le ha bastado con negar o silenciar lo que, en la historia del mundo, es inasimilable por la doctrina, ni con rechazar las adquisiciones de la ciencia moderna. Ha tenido, además, que rehacer la historia, hasta la más próxima, la más conocida, y por ejemplo, la historia del partido y de la revolución. De año en año, de mes en mes a veces, *Pravda* se corrige a sí misma y se suceden las ediciones retocadas de la historia oficial. Se censura a Lenín y no se edita a Marx. A este respecto, la comparación con el oscurantismo religioso no es ni siquiera justa. La Iglesia nunca ha llegado a decidir sucesivamente que la manifestación divina se realizaba en dos, luego en cuatro o en tres, y más tarde en dos personas. La aceleración propia de nuestra época alcanza así a la fabricación de la verdad, que con este ritmo se hace puro fantasma. Como en el cuento popular, en el que los obreros de una ciudad tejían en el vacío para vestir al rey, millares de hombres que tienen ese extraño oficio rehacen todos los días una historia vana, destruida esa noche misma, a la espera de que la voz tranquila de un niño proclame de pronto que el rey está desnudo. Esta vocecita de la rebelión dirá entonces lo que todos pueden

ver ya: que una revolución condenada, para durar, a negar su vocación universal, o a renunciar a sí misma para ser universal, vive de principios falsos.

Entre tanto, estos principios siguen funcionando por encima de millones de hombres. El sueño del Imperio, contenido por las realidades del tiempo y del espacio, sacia su nostalgia con las personas. Las personas no son hostiles al Imperio sólo como individuos: el terror tradicionual podría bastar en ese caso. Le son hostiles en la medida en que la naturaleza humana no ha podido hasta ahora vivir de la historia sola y se le ha escapado siempre por algún lado. El Imperio supone una negación y una certidumbre: la certidumbre de la infinita plasticidad del hombre y la negación de la naturaleza humana. Las técnicas de propaganda sirven para medir esta plasticidad y tratan de hacer que coincidan la reflexión y el reflejo condicionado. Autorizan a firmar un pacto con aquel a quien durante años se ha designado como el enemigo mortal. Mucho más: permiten invertir el efecto psicológico así obtenido y alzar nuevamente a todo un pueblo contra ese mismo enemigo. La experiencia no ha terminado todavía, pero su principio es lógico. Si no hay naturaleza humana, la plasticidad del hombre es, en efecto, infinita. El realismo político, en este grado, no es sino un romanticismo sin freno, un romanticismo de la eficacia.

Se explica así que el marxismo ruso rechace en su totalidad, y aunque sepa servirse de él, el mundo de lo irracional. Lo irracional puede servir al Imperio, así como refutarlo. Escapa al cálculo y sólo el cálculo debe reinar en el Imperio. El hombre no es sino un juego de fuerzas sobre el que se puede pesar racionalmente. Marxistas inconsiderados han creído que podían conciliar su doctrina con la de Freud, por ejemplo. Se les ha hecho ver bien y rápidamente que Freud es un pensador hereje y "pequeño burgués", porque ha sacado a la luz lo inconsciente y le ha conferido por lo menos tanta realidad como al super-yo social. Este inconsciente puede entonces definir la originalidad de una naturaleza humana opuesta al yo histórico. El hombre, por el contrario, debe reducirse al yo social y racional objeto del cálculo. Por lo tanto, ha habido que subyugar, no solamente la vida de cada uno, sino también el acontecimiento más irracional y solitario, cuya espera acompaña al hombre durante toda su vida. El Imperio, en

su esfuerzo convulso hacia el reino definitivo, tiende a integrar la muerte.

Se puede someter a un hombre vivo y reducirlo al estado histórico de cosa. Pero si muere negando reafirma una naturaleza humana que rechaza el orden de las cosas. Por eso el acusado no es presentado y muerto ante el mundo salvo si consiente en decir que su muerte será justa y conforme con el imperio de las cosas. Hay que morir deshonrado o no ser ya ni en la vida ni en la muerte. En este último caso no se muere, se desaparece. Del mismo modo, el condenado, si sufre un castigo, ese castigo protesta silenciosamente e introduce una grieta en la totalidad. Pero el condenado no es castigado, es colocado de nuevo en la totalidad, edifica la máquina del Imperio. Se transforma en rodaje de la producción, tan indispensable, por lo demás, que a la larga no será utilizado en la producción porque es culpable, pero será juzgado culpable porque la producción lo necesita. El sistema ruso de concentración ha realizado, en efecto, el paso dialéctico del gobierno de las personas a la administración de las cosas, pero confundiendo la persona y la cosa.

Hasta el enemigo debe colaborar en la obra común. Fuera del Imperio no hay salvación. Este Imperio es o será el de la amistad. Pero esta amistad es la de las cosas, pues el amigo no puede ser preferido al Imperio. La amistad de las personas, y no hay de ella otra definición, es la solidaridad particular, hasta la muerte, contra lo que no pertenece al reino de la amistad. La amistad de las cosas es la amistad en general, la amistad con todos, que supone, cuando debe asegurarse, la denuncia de cada uno. Quien ama a su amiga o a su amigo le ama en el presente y la revolución no quiere amar sino a un hombre que no existe todavía. Amar es, en cierta manera, matar al hombre perfecto que debe nacer con la revolución. En efecto, para que viva un día hay que preferirle a todo desde ahora. En el reino de las personas los hombres se unen mediante el afecto; en el imperio de las cosas los hombres se unen mediante la delación. La ciudad que se quería fraternal se convierte en un hormiguero de hombres solos.

En otro plano, sólo el furor irracional de un bruto puede imaginar que haya que torturar sádicamente a los hombres para obtener su consentimiento. No es entonces sino un hombre que subyuga a otro en un inmundo acoplamiento

de personas. El representante de la totalidad racional se contenta, por el contrario, con dejar que la cosa tome en el nombre la precedencia sobre la persona. El espíritu más alto es rebajado primeramente al rango del espíritu más bajo por la técnica policial de la amalgama. Luego cinco, diez o veinte noches de insomnio conseguirán una convicción ilusoria y darán a luz una nueva alma muerta. Desde este punto de vista, la única revolución psicológica que ha conocido nuestra época, después de Freud, la han realizado la N. K. V. D. y las policías políticas en general. Guiadas por una hipótesis determinista, calculando los puntos débiles y el grado de elasticidad de las almas, estas nuevas técnicas han hecho retroceder uno de los límites del hombre y tratan de demostrar que ninguna psicología individual es original y que la medida común de los caracteres es la cosa. Han creado literalmente la física de las almas.

Desde entonces se han transformado las relaciones humanas tradicionales. Estas transformaciones progresivas caracterizan al mundo del terror racional en que vive Europa en diferentes grados. El diálogo, relación de personas, ha sido reemplazado por la propaganda o la polémica, que son dos especies de monólogo. La abstracción, propia del mundo de las fuerzas del cálculo, ha sustituido a las verdaderas pasiones, que pertenecen al dominio de la carne y de lo irracional. La tarjeta que sustituye al pan, el amor y la amistad sometidos a la doctrina, el destino al plan, el castigo llamado norma y la producción que sustituye a la creación viva, describen bastante bien a esa Europa descarnada, poblada con los fantasmas, victoriosos o sometidos, del poder. "¡Qué miserable —exclamaba Marx— es esta sociedad que no conoce mejor medio de defensa que el verdugo!" Pero el verdugo no era todavía el verdugo filósofo y por lo menos no aspiraba a la filantropía universal.

La contradicción última de la revolución más grande que ha conocido la historia no es tanto, después de todo, que aspire a la justicia a través de un cortejo ininterrumpido de injusticias y violencias. La desdicha de la servidumbre o del embaucamiento pertenece a todos los tiempos. Su tragedia es la del nihilismo, se confunde con el drama de la inteligencia contemporánea que, aspirando a lo universal, acumula las mutilaciones del hombre. La totalidad no es la unidad. El estado de sitio, aunque se extienda hasta los

límites del mundo, no es la reconciliación. La reivindicación de la Ciudad universal no se mantiene en esta revolución sino rechazando las dos terceras partes del mundo y la herencia prodigiosa de los siglos; negando, en provecho de la historia, la naturaleza y la belleza; despojando al hombre de su fuerza de pasión, de duda, de dicha, de invención singular, de su grandeza, en una palabra. Los principios que se dan los hombres terminan imponiéndose a sus intenciones más nobles. A fuerza de disputas, de luchas incesantes, de polémicas, de excomuniones, de persecuciones sufridas y realizadas, la Ciudad universal de los hombres libres y fraternales deriva poco a poco y deja el lugar al único universo en el que la historia y la eficacia pueden ser erigidas, efectivamente, en jueces supremos: el universo del proceso.

Cada religión gira alrededor de las nociones de inocencia y culpabilidad. Prometeo, el primer rebelde, recusaba, no obstante, el derecho de castigar. Zeus mismo, Zeus sobre todo, no es bastante inocente para que se le otorgue ese derecho. En su primer movimiento, la rebelión niega, por lo tanto, el castigo de su viaje agotador, la rebelión vuelve a tomar la noción religiosa del castigo y la pone en el centro de su universo. El juez supremo no está ya en los cielos; es la historia misma, que sanciona como divinidad implacable. A su manera, la historia no es sino un largo castigo, pues la verdadera recompensa no será saboreada sino al final de los tiempos. Estamos lejos, al parecer, del marxismo y de Hegel, y mucho más lejos todavía de los primeros rebeldes. Sin embargo, todo pensamiento puramente histórico se asoma a estos abismos. En la medida en que Marx predecía la realización de la ciudad sin clases, en la medida en que establecía así la buena voluntad de la historia, toda demora en la marcha liberadora debía ser imputada a la mala voluntad del hombre. Marx ha vuelto a introducir en el mundo descristianizado la culpa y el castigo, pero frente a la historia. El marxismo, en uno de sus aspectos, es una doctrina de culpabilidad en cuanto al hombre y de inocencia en cuanto a la historia. Lejos del poder, su traducción histórica era la violencia revolucionaria; en la cima del poder, corría el peligro de ser la violencia legal, es decir, el terror y el proceso.

Por otra parte, en el universo religioso el verdadero juicio queda para más tarde; no es necesario que el crimen sea castigado inmediatamente y que la inocencia quede consagrada. En el nuevo universo, por el contrario, el juicio pronunciado por la historia debe serlo inmediatamente, pues la culpabilidad coincide con el fracaso y el castigo. La historia ha juzgado a Bujarin, porque le ha hecho morir. Proclama la inocencia de Stalin, porque está en la cima del poder. Tito se halla sometido a proceso, como lo estuvo Trotsky, cuya culpabilidad no se hizo evidente para los filósofos del crimen histórico sino en el momento en que el martillo del asesino cayó sobre él. Lo mismo sucede con Tito, de quien no sabemos, según se nos dice, si es o no culpable. Ha sido denunciado, pero todavía no se le ha destruido. Cuando se le derribe será evidente su culpabilidad. Por lo demás, la inocencia provisional de Trotsky y de Tito dependía y depende en gran parte de la geografía; estaban lejos de la mano secular. Por eso es por lo que hay que juzgar sin demora a quienes puede alcanzar esa mano. El juicio definitivo de la historia depende de una infinidad de juicios que habrán sido pronunciados de aquí a entonces y que serán confirmados o invalidados. Se prometen así misteriosas rehabilitaciones para el día en que se edifique el tribunal del mundo al mismo tiempo que el mundo mismo. Éste, que se declaró traidor y despreciable, entrará en el Panteón de los hombres. Este otro se quedará en el infierno histórico. ¿Pero quién juzgará entonces? El hombre mismo, por fin perfecto en su nueva divinidad. Entre tanto, quienes han concebido la profecía, únicos capaces de leer en la historia el sentido que han puesto en ella de antemano, pronunciarán las sentencias, mortales para el culpable, provisionales para el juez solamente. Pero sucede que quienes juzgan, como Rajk, son juzgados a su vez. ¿Hay que creer que ya no leía correctamente la historia? En efecto, su derrota y su muerte lo prueban. ¿Quién garantiza, por lo tanto, que sus jueces de ahora no serán considerados traidores mañana y precipitados desde lo alto de su tribunal a las cuevas de cemento en que agonizan los condenados de la historia? La garantía está en su clarividencia infalible. ¿Qué la prueba? Su triunfo perpetuo. El mundo del proceso es un mundo circular en el que el éxito y la inocencia se autentican mutuamente, en el que todos los espejos reflejan el mismo embaucamiento.

Habría así una gracia histórica [1], cuyo poder es el único que puede descubrir los propósitos y que favorece o excomulga al súbdito del Imperio. Para defenderse de sus caprichos éste no dispone sino de la fe, tal, por lo menos, como se la define en los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio: "Nosotros debemos siempre, para no extraviarnos nunca, estar dispuestos a creer que es negro lo que yo veo blanco, si la Iglesia jerárquica lo define así". Esta fe activa en los representantes de la verdad es la única que puede salvar al súbdito de los misteriosos estragos de la historia. Todavía no está libre del universo del proceso, al que está ligado, por el contrario, por el sentimiento histórico del temor. Pero sin esa fe corre siempre el peligro de convertirse en un criminal objetivo sin haberlo querido y con las mejores intenciones del mundo.

En esta noción culmina, por fin, el universo del proceso. Con ella se vuelve a cerrar la onda. Al término de esta larga insurrección en nombre de la inocencia humana, surge, en virtud de una perversión esencial, la afirmación de la culpabilidad general. Todo hombre es un criminal que se ignora. El criminal objetivo es, justamente, el que creía ser inocente. Él creía que su acción era subjetivamente inofensiva, o hasta favorable para el porvenir de la justicia, pero le demuestran que objetivamente ha perjudicado a ese porvenir. ¿Se trata de una objetividad científica? No, sino histórica. ¿Cómo se puede saber si el porvenir de la justicia queda comprometido, por ejemplo, por la denuncia inconsiderada de una injusticia presente? La verdadera objetividad consistiría en juzgar los hechos y su tendencia por los resultados que se pueden observar científicamente. Pero la noción de culpabilidad objetiva demuestra que esta curiosa objetividad no se funda sino en resultados y hechos accesibles solamente a la ciencia del año 2000, por lo menos. Entre tanto, se resume en una subjetividad interminable que se impone a los otros como objetividad: es la definición filosófica del terror. Esta objetividad no tiene sentido definible, pero el poder le dará un contenido al declarar culpable lo que no apruebe. Consentirá en decir, o en dejar que digan los filósofos que viven fuera del imperio, que corre así un riesgo con respecto

[1] "La astucia de la razón", en el universo histórico, vuelve a plantear el problema del mal.

a la historia, como lo ha corrido, pero sin saberlo, el culpable objetivo. La cosa será juzgada más tarde, cuando víctima y verdugo hayan desaparecido. Pero este consuelo no vale sino para el verdugo, quien justamente no lo necesita. Entre tanto, los fieles son invitados regularmente a extrañas fiestas en las que, de acuerdo con ritos escrupulosos, víctimas llenas de contrición son ofrecidas en ofrenda al dios histórico.

La utilidad directa de esta noción consiste en impedir la indiferencia en materia de fe. Es la evangelización forzosa. La ley, cuya función consiste en perseguir a los sospechosos, los fabrica. Al fabricarlos los convierte. En la sociedad burguesa, por ejemplo, se presume que todo ciudadano aprueba la ley. En la sociedad objetiva se presume que todo ciudadano la desaprueba. O, por lo menos, debe estar siempre dispuesto a demostrar que no la desaprueba. La culpabilidad no está ya en el hecho, sino en la simple ausencia de fe, lo que explica la aparente contradicción del sistema objetivo. En el régimen capitalista el hombre que se dice neutral es considerado favorable, objetivamente, al régimen. En el régimen del Imperio, el hombre neutral es considerado hostil, objetivamente, al régimen. No hay en esto nada sorprendente. Si el súbdito del Imperio no cree en el Imperio no es nada históricamente por su propia elección; elige, por lo tanto, contra la historia, es blasfemo. La fe confesada de labios afuera tampoco basta; hay que vivirla y obrar para servirla, estar siempre alerta para consentir a tiempo en los cambios que introducen los dogmas. Al menor error, la culpabilidad en potencia se hace, a su vez objetiva. Acabando su historia a su manera, la revolución no se contenta con matar todas las rebeliones. Se obliga a considerar responsable a todo hombre, hasta el más servil, de que la rebelión haya existido y exista todavía bajo el sol. En el universo del proceso, por fin conquistado y acabado, un pueblo de culpables caminará sin tregua hacia una inocencia imposible, bajo la mirada amarga de los grandes inquisidores. En el siglo xx el dominio es triste.

Aquí termina el itinerario sorprendente de Prometeo. Clamando su odio a los dioses y su amor al hombre, se aparta con desprecio de Zeus y viene hacia los mortales para llevarlos al asalto del cielo. Pero los hombres son débiles o

cobardes; hay que organizarlos. Les gustan el placer y la dicha inmediata; hay que enseñarles a rechazar, para engrandecerse, la miel de los días. Así, Prometeo, a su vez, se convierte en maestro que enseña primeramente y luego ordena. La lucha se prolonga todavía y se hace agotadora. Los hombres dudan de que puedan llegar a la ciudad del sol y de si esta ciudad existe. Hay que salvarlos de ellos mismos. El héroe les dice entonces que él conoce la ciudad y que es el único que la conoce. Quienes duden de ello serán arrojados al desierto, clavados a una roca, ofrecidos como pasto a las aves crueles. Los otros marcharán en adelante entre tinieblas, detrás del maestro pensativo y solitario. Sólo Prometeo se ha hecho dios y reina sobre la soledad de los hombres. Pero sólo ha conquistado la soledad y la crueldad de Zeus; no es ya Prometeo; es César. El verdadero, el eterno Prometeo ha tomado ahora el rostro de una de sus víctimas. El mismo grito, salido del fondo de las edades, sigue resonando en el fondo del desierto de Escitia.

REBELIÓN Y REVOLUCIÓN

La revolución de los principios mata a Dios en la persona de su representante. La revolución del siglo XX mata lo que queda de Dios en los principios mismos y consagra el nihilismo histórico. Cualesquiera que sean luego los caminos que toma este nihilismo, desde el instante en que quiere crear en el siglo, fuera de toda regla moral, construye el templo de César. Elegir la historia, y ella sola, es elegir el nihilismo contra las enseñanzas de la rebelión misma. Quienes se precipitan en la historia en nombre de lo irracional, clamando que no tiene sentido alguno, encuentran la servidumbre y el terror y van a parar al universo de la concentración. Quienes se lanzan a ella predicando su racionalidad absoluta encuentran la servidumbre y el terror y van a parar al universo de la concentración. El fascismo quiere instaurar el advenimiento del superhombre nietzscheano. Descubre en seguida que Dios, si existe, es quizá esto o aquello, pero ante todo el dueño de la muerte. Si el hombre quiere hacerse Dios se arroga el derecho de vida o muerte sobre los demás. Fabricante de cadáveres y de subhombres, él mismo es subhombre y no Dios, sino un

servidor innoble de la muerte. La revolución racional quiere, por su parte, realizar el hombre total de Marx. La lógica de la historia, desde el momento en que es aceptada totalmente, la lleva poco a poco, contra su pasión más alta, a mutilar al hombre cada vez más y a transformarse ella misma en crimen objetivo. No es justo identificar los fines del fascismo con los del comunismo ruso. El primero simboliza la exaltación del verdugo por el verdugo mismo. El segundo, más dramático, la exaltación del verdugo por las víctimas. El primero no soñó nunca con liberar a todos los hombres, sino solamente a algunos de ellos subyugando a los otros. El segundo, en su principio más profundo, aspira a liberar a todos los hombres esclavizándolos a todos provisionalmente. Hay que reconocerle la grandeza de la intención. Pero es justo, por el contrario, identificar sus medios con el cinismo políticos que ambos han tomado de la misma fuente, el nihilismo moral. Todo ha sucedido como si los descendientes de Stirner y Netchaiev utilizasen a los descendientes de Kaliayev y de Proudhon. Los nihilistas están actualmente en el trono. Los pensamientos que pretenden conducir a nuestro mundo en nombre de la revolución se han hecho, en realidad, ideologías de consentimiento, no de rebelión, Por eso la nuestra es la época de las técnicas privadas y públicas de aniquilamiento.

La revolución, obedeciendo al nihilismo, se ha vuelto, en efecto, contra sus orígenes rebeldes. El hombre que odiaba a la muerte y al dios de la muerte, que desesperaba de la supervivencia personal, ha querido liberarse en la inmortalidad de la especie. Pero mientras el grupo no domine al mundo, mientras la especie no reine en él, hay que seguir muriendo. El tiempo apremia entonces, la persuasión exige el ocio, la amistad una construcción sin fin; el terror sigue siendo, por lo tanto, el camino más corto para la inmortalidad. Pero estas perversiones extremas gritan, al mismo tiempo, la nostalgia del valor rebelde primitivo. La revolución contemporánea, que pretende negar todo valor, es ya, en sí misma, un juicio de valor. El hombre quiere reinar con ella. ¿Pero para qué reinar si nada tiene sentido? ¿Para qué la inmortalidad si el rostro de la vida es terrible? No hay pensamiento absolutamente nihilista sino, quizás, en el suicidio, así como no hay materialismo absoluto. La destrucción del hombre afirma también al hombre. El terror

y los campos de concentración son los medios extremos que utiliza el hombre para escapar de la soledad. La sed de unidad debe realizarse inclusive en la fosa común. Si matan hombres es porque niegan la condición mortal y quieren la inmortalidad para todos. Entonces los matan de cierta manera. Pero prueban al mismo tiempo que no pueden prescindir del hombre; sacian una espantosa sed de fraternidad. "La criatura debe tener una alegría y, cuando no tiene alegría, necesita una criatura". Quienes rechazan el sufrimiento de ser y de morir quieren entonces dominar. "La soledad es el poder", dice Sade. Hoy día el poder, para millares de solitarios, y puesto que significa el sufrimiento ajeno, confiesa la necesidad del prójimo. El terror es el homenaje que los rencorosos solitarios terminan rindiendo a la fraternidad de los hombres.

Pero el nihilismo, si no existe, trata de existir, y esto basta para desertar del mundo. Este furor ha dado a nuestra época su rostro repugnante. La tierra del humanismo se ha convertido en esta Europa, tierra inhumana. Pero esta época es la nuestra y no podemos renegar de ella. Si nuestra historia es nuestro infierno, no podemos apartar la vista de ella. Este horror no puede ser eludido, sino asumido para superarlo, por los mismos que lo han vivido lúcidamente, no por los que, habiéndolo provocado, se creen con derecho a juzgarlo. Semejante planta no ha podido brotar, en efecto, sino en un espeso terreno de iniquidades acumuladas. Al final de una lucha a muerte en la que la locura del siglo mezcla indistintamente a los hombres, el enemigo sigue siendo el hermano enemigo. Aunque se denuncien sus errores, no se le puede despreciar ni odiar: la desdicha es hoy la patria común, el único reino terrenal que haya respondido a la promesa.

La añoranza del reposo y de la paz debe ser rechazada; coincide con la aceptación de la iniquidad. Quienes lloran pensando en las sociedades dichosas que encuentran en la historia, confiesan lo que desean: no el alivio de la miseria, sino su silencio. ¡Loado sea, por el contrario, el tiempo en que la miseria grita y demora el sueño de los que están hartos! Maistre hablaba ya del "sermón terrible que la revolución predicaba a los reyes". Lo predica actualmente, y de manera más urgente todavía, a los grupos selectos deshonrados de esta época. Hay que oír este sermón. En toda

palabra y en todo acto, aunque sea criminal, yace la promesa de un valor que hay que buscar y poner de manifiesto. No se puede prever el porvenir y quizás sea imposible el renacimiento. Aunque la dialéctica histórica sea falsa y criminal, el mundo, después de todo, puede realizarse en el crimen, siguiendo una idea falsa. Aquí se rechaza simplemente esta especie de resignación: hay que apostar en favor del renacimiento.

Por otra parte, sólo nos queda renacer o morir. Si hemos llegado al momento en que la rebelión alcanza su contradicción más extrema al negarse a sí misma, se ve obligada a perecer con el mundo que ha suscitado o a volver a encontrar una fidelidad y un nuevo impulso. Antes de seguir adelante hay, por lo menos, que poner en claro esta contradicción. No se la define bien cuando se dice, como nuestros existencialistas, por ejemplo (sometidos ellos también, por el momento, al historicismo y sus contradicciones)[1], que hay un progreso de la rebelión a la revolución y que la rebelión no es nada si no es revolucionaria. La contradicción es, en realidad, más estrecha. El revolucionario es al mismo tiempo rebelde o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión. Pero si es rebelde, termina alzándose contra la revolución. Por lo tanto, no hay progreso de una actitud a otra, sino simultaneidad y contradicción que crece sin cesar. Todo revolucionario termina siendo opresor o hereje. En el universo puramente histórico que han elegido, rebelión y revolución van a parar al mismo dilema: o la policía o la locura.

En este plano, la historia por sí sola no ofrece fecundidad alguna. No es fuente de valor, sino todavía de nihilismo. ¿Se puede crear, al menos, el valor contra la historia en el plano único de la reflexión externa? Esto equivale a ratificar la injusticia histórica y la miseria de los hombres. La calumnia de este mundo lleva al nihilismo que definió Nietzsche. El pensamiento que se forma con sólo la historia, como el que se vuelve contra toda historia quitan al hombre el medio o la razón de vivir. El primero le empuja a la extrema minoración del "¿para qué vivir?"; el segundo al

[1] El existencialismo ateo tiene, por lo menos, la voluntad de crear una moral. Hay que esperar esa moral. Pero la verdadera dificultad consistirá en crearla sin volver a introducir en la existencia histórica un valor ajeno a la historia.

"¿cómo vivir?" La historia, necesaria, no suficiente, no es, por lo tanto, sino una causa ocasional. No es ausencia de valor, ni el valor mismo, ni tampoco el material del valor. Es la ocasión, entre otras, en que el hombre puede experimentar la existencia todavía confusa de un valor que le sirve para juzgar la historia. La rebelión misma nos lo promete.

La revolución absoluta suponía, en efecto, la absoluta plasticidad de la naturaleza humana, su reducción posible al estado de fuerza histórica. Pero la rebelión es, en el hombre la negación a ser tratado como cosa y a quedar reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio. La historia, ciertamente, es uno de los límites del hombre; en ese sentido tiene razón el revolucionario. Pero el hombre, en su rebelión, pone a su vez un límite a la historia. En este límite nace la promesa de un valor. Es el nacimiento de este valor lo que la revolución cesárea combate en la actualidad implacablemente, porque simboliza su verdadera derrota y la obligación en que se ve de renunciar a sus principios. En 1950, y provisionalmente, la suerte del mundo no se juega, como parece, en la lucha entre la producción burguesa y la producción revolucionaria; sus fines serán los mismos. Se juega entre las fuerzas de la rebelión y las de la revolución cesárea. La revolución triunfante debe probar, por medio de sus policías, sus procesos y sus excomuniones, que no hay naturaleza humana. La rebelión humillada, mediante sus contradicciones, sus sufrimientos, sus derrotas repetidas y su orgullo incansable, debe dar su contenido de dolor y esperanza a esta naturaleza.

"Me rebelo, luego existimos", decía el esclavo. La rebelión metafísica añadió entonces el "existimos solos" de que vivimos todavía al presente. Pero si estamos solos bajo el cielo vacío, si, por lo tanto, hay que morir para siempre, ¿cómo podemos existir realmente? La rebelión metafísica trató entonces de hacer el ser con el aparentar. Después de lo cual los pensamientos puramente históricos han venido a decir que ser era hacer. No éramos, pero debíamos ser por todos los medios. Nuestra revolución es una tentativa para conquistar un ser nuevo, para hacerlo, fuera de toda regla moral. Por eso se condena a no vivir sino para la historia y en el terror. El hombre no es nada, según

ella, si no obtiene en la historia, de grado o por fuerza, el consentimiento unánime. En este punto preciso se pasa el límite, y la rebelión es traicionada primeramente, y luego lógicamente asesinada, pues nunca ha afirmado en su movimiento más puro sino la existencia de un límite, justamente, y el ser dividido que somos: no es en su origen la negación total de todo ser. Por el contrario, dice al mismo tiempo que sí y que no. Es el rechazo de una parte de la existencia en nombre de otra parte que exalta. Cuanto más profunda es esta exaltación tanto más implacable es el rechazo. Luego, en el vértigo y el furor, la rebelión pasa al todo o nada, a la negación de todo ser y toda naturaleza humana, reniega de sí misma en este momento. La negación total es la única que justifica el proyecto de una totalidad que conquistar. Pero la afirmación de un límite, de una dignidad y de una belleza comunes a los hombres no trae aparejada sino la necesidad de extender este valor a todos y a todo y de marchar hacia la unidad sin renegar de los orígenes. En este sentido la rebelión, en su autenticidad primera, no justifica ningún pensamiento puramente histórico. La reivindicación de la rebelión es la unidad; la reivindicación de la revolución histórica es la totalidad. La primera, parte del no apoyado en un sí; la segunda, de la negación absoluta, y se condena a todas las servidumbres para fabricar un sí aplazado para el final de los tiempos. Una es creadora, la otra nihilista. La primera se dedica a crear para ser cada vez más; la segunda está obligada a producir para negar cada vez más. La revolución histórica se obliga a hacer siempre, con la esperanza, sin cesar defraudada, de ser un día. Ni siquiera el consentimiento unánime bastará para crear el ser. "Obedeced", decía Federico el Grande a sus súbditos. Pero en la hora de la muerte dijo: "Estoy cansado de reinar sobre esclavos". Para evitar este destino absurdo la revolución está y seguirá estando condenada a renunciar a sus propios principios, al nihilismo y al valor puramente histórico, para volver a encontrar la fuente creadora de la rebelión. La revolución, para ser creadora, no puede prescindir de una regla, moral o metafísica, que equilibre el delirio histórico. No siente, sin duda, sino un desprecio justificado por la moral formal y embaucadora que encuentra en la sociedad burguesa. Pero su locura ha consistido en extender ese desprecio a toda rei-

vindicación moral. En sus orígenes mismos y en sus impulsos más profundos se halla una regla que no es formal y que, no obstante, puede servirle de guía. La rebelión, en efecto, le dice y le dirá cada vez más fuertemente que hay que tratar de hacer, no para comenzar a ser un día, a los ojos de un mundo reducido al consentimiento, sino en función de ese ser oscuro que se descubre ya en el movimiento de insurrección. Esta regla no es formal ni está sometida a la historia; es lo que podremos precisar al descubrirla en su estado puro en la creación artística. Anotemos solamente de antemano que al "Me rebelo, luego existimos" y al "Existimos solos" de la rebelión metafísica, la rebelión contra la historia añade que en vez de matar y de morir para producir el ser que no somos, tenemos que vivir y hacer vivir para crear lo que somos.

IV.

REBELIÓN Y ARTE

El arte también es ese movimiento que exalta y niega al mismo tiempo. "Ningún artista tolera lo real", dice Nietzsche. Es cierto; pero ningún artista puede prescindir de lo real. La creación es exigencia de unidad y rechazo del mundo. Pero rechaza al mundo a causa de lo que le falta y en nombre de lo que es a veces. La rebelión se deja observar aquí fuera de la historia, en estado puro, en su complicación primitiva. Por lo tanto, el arte nos deberá ofrecer una última perspectiva con respecto al contenido de la rebelión.

Se observará, no obstante, la hostilidad al arte que han mostrado todos los reformadores revolucionarios. Platón se muestra todavía moderado. No trata sino de la función mentirosa del lenguaje y no destierra de su república sino a los poetas. En cuanto a lo demás, pone a la belleza por encima del mundo. Pero el movimiento revolucionario de los tiempos modernos coincide con un proceso del arte que no ha terminado todavía. La reforma elige la moral y destierra a la belleza. Rousseau denuncia en el arte una corrupción agregada por la sociedad a la naturaleza. Saint-Just echa pestes contra los espectáculos y en el hermoso programa que prepara para la "Fiesta de la Razón" quiere que la Razón sea personificada por una persona "virtuosa más bien que bella". La Revolución Francesa no crea artista alguno, sino sólo un gran periodista, Desmoulins, y un escritor clandestino, Sade. Al único poeta de su época lo guillotina. El único gran prosista se destierra en Londres y aboga en favor del cristianismo y la legitimidad. Un poco más tarde los saintsimonianos exigirán un arte "socialmente útil". "El arte para el progreso" es un lugar común que circula durante todo el siglo y que Hugo repite sin conseguir hacerlo convincente. Solamente Vallès aporta a la mal-

dición del arte un tono de imprecación que lo autentica.

Este tono es también el de los nihilistas rusos. Pisarev proclama la decadencia de los valores estéticos en beneficio de los valores pragmáticos. "Preferiría ser un zapatero ruso que un Rafael ruso". Un par de botas es para él más útil que Shakespeare. El nihilista Nekrasov, poeta grande y doloroso, afirma, sin embargo, que prefiere un trozo de queso a todo Pushkin. Es conocida, finalmente, la excomunión del arte pronunciada por Tolstoi. La Rusia revolucionaria termina dando la espalda a los mármoles de Venus y Apolo, todavía dorados por el sol de Italia, que Pedro el Grande había hecho llevar a su jardín de verano de San Petersburgo. A veces la miseria se aparta de las dolorosas imágenes de la dicha.

La ideología alemana no es menos severa en sus acusaciones. Según los intérpretes revolucionarios de la *Fenomenología*, no habrá arte en la sociedad reconciliada. La belleza será vivida, no imaginada. Lo real, enteramente racional, apaciguará por sí solo todas las sedes. La crítica de la conciencia formal y de los valores de evasión se extiende naturalmente al arte. El arte es determinado por su época y expresa, como dirá Marx, los valores privilegiados de la clase dominante. No hay, por lo tanto, más que un solo arte revolucionario, que es, justamente, el arte puesto al servicio de la revolución. Por lo demás, el crear la belleza fuera de la historia del arte contraría el único esfuerzo racional: la transformación de la historia misma en belleza absoluta. El zapatero ruso, desde el momento en que tiene conciencia de su papel revolucionario, es el verdadero creador de la belleza definitiva. Rafael no creó sino una belleza pasajera que no podrá comprender el hombre nuevo.

Marx se pregunta, es cierto, cómo la belleza griega puede ser todavía bella para nosotros. Responde que esta belleza expresa la infancia ingenua de un mundo, y que nosotros tenemos, en medio de nuestras luchas de adultos, la nostalgia de esa infancia. ¿Pero cómo pueden ser todavía bellas para nosotros las obras maestras del Renacimiento italiano, Rembrandt y el arte chino? ¡Qué importa! El proceso del arte se ha iniciado definitivamente y continúa al presente con la complicidad embarazosa de artistas e intelectuales dedicados a calumniar a su arte y su inteligencia. Se advertirá, en efecto, que en esta lucha entre Shakespeare y el

zapatero no es el zapatero quien maldice a Shakespeare o a la belleza, sino, por el contrario, quien sigue leyendo a Shakespeare y no prefiere hacer las botas, que nunca podrá hacer, por lo demás. Los artistas de nuestra época se parecen a los caballeros arrepentidos de Rusia del siglo XIX; su mala conciencia constituye su excusa. Pero lo último que un artista puede sentir ante su arte es el arrepentimiento. Es sobrepasar la humildad sencilla y necesaria pretender que se deje también la belleza para el final de los tiempos y, entre tanto, se prive a todo el mundo, inclusive al zapatero, de ese pan suplementario de que uno mismo se ha aprovechado.

Esta locura ascética tiene, no obstante, sus razones, las cuales, por lo menos, nos interesan. Revelan, en el plano estético, la lucha ya descrita de la revolución y la rebelión. En toda rebelión se descubren la exigencia metafísica de la unidad, la imposibilidad de asirse a ella y la fabricación de un universo de reemplazo. La rebelión, desde este punto de vista, es fabricante de universos. Esto define también al arte. La exigencia de la rebelión, para decir verdad, es en parte una exigencia estética. Todos los pensamientos rebeldes, como hemos visto, se ilustran en una retórica o en un universo cerrado. La retórica de las murallas en Lucrecio, los conventos y castillos cerrados de Sade, la isla o la roca romántica, las cimas solitarias de Nietzsche, el océano elemental de Lautréamont, los parapetos de Rimbaud, los castillos aterradores que renacen azotados por una tempestad de flores, en los superrealistas; la prisión, la nación atrincherada, el campo de concentración, el imperio de los libres esclavos, ilustran a su manera la misma necesidad de coherencia y unidad. En estos mundos cerrados el hombre puede reinar y conocer por fin.

Este movimiento es también el de todas las artes. El artista rehace el mundo por su cuenta. Las sinfonías de la naturaleza no conocen el calderón. El mundo no está nunca silencioso; su mutismo mismo repite eternamente las mismas notas, con arreglo a vibraciones que se nos escapan. En cuanto a las que percibimos, nos entregan sonidos, rara vez un acorde, nunca una melodía. Sin embargo, existe una música en la que las sinfonías terminan, en la que la melodía da su forma a sonidos que, por sí mismos, no la tienen; en la que una disposición privilegiada de las notas, finalmente,

saca del desorden natural una unidad satisfactoria para el espíritu y el corazón.

"Creo cada vez más —escribe Van Gogh— que no hay que juzgar al buen Dios en este mundo. Es un estudio de él abortado". Todo artista trata de rehacer este estudio y de darle el estilo que le falta. La más grande y más ambiciosa de todas las artes, la escultura, se empeña en fijar en las tres dimensiones la figura huidiza del hombre, en someter el desorden de los gestos a la unidad del gran estilo. La escultura no rechaza el parecido que necesita, por el contrario. Pero no lo busca ante todo. Lo que busca, en sus grandes épocas, es el gesto, el ademán o la mirada vacía que resuman todos los gestos y todas las miradas del mundo. Su propósito no es imitar, sino estilizar y aprisionar en una expresión significativa el furor pasajero de los cuerpos o el remolino infinito de las actitudes. Entonces solamente erige en el frontón de las ciudades tumultuosas el modelo, el tipo, la inmóvil perfección que calmará por un momento la incesante fiebre de los hombres. El amante privado del amor podrá dar vueltas finalmente alrededor de las korai griegas para captar lo que en el cuerpo y el rostro de la mujer sobrevive a toda degradación.

El principio de la pintura está también en una elección. "El genio mismo —escribe Delacroix, reflexionando sobre su arte— no es sino el don de generalizar y de elegir". El pintor aísla a su modelo, primera manera de unificarlo. Los paisajes huyen, desaparecen de la memoria o se destruyen mutuamente. Por eso el paisajista o el pintor de naturalezas muertas aísla en el espacio y en el tiempo lo que, normalmente, cambia con la luz, se pierde en una perspectiva infinita o desaparece bajo el choque de otros valores. Lo primero que hace el paisajista es enmarcar su tela. Elimina tanto como elige. Del mismo modo, la pintura de figura aísla en el tiempo y el espacio la acción que, normalmente, se pierde en otra acción. El pintor procede, entonces, a una fijación. Los grandes creadores son aquellos que, como Piero della Francesca, dan la impresión de que la fijación acaba de hacerse y el aparato de proyección acaba de detenerse de golpe. Todos sus personajes dan entonces la impresión de que, por el milagro del arte, siguen estando vivos aunque hayan dejado de ser perecederos. Mucho tiempo después

de su muerte, el filósofo de Rembrant sigue meditando entre la sombra y la luz sobre la misma interrogación.

"Vana cosa la pintura que nos agrada por la semejanza de los objetos que no nos agradarían". Delacroix, que cita la célebre frase de Pascal, escribe con razón "extraña" en vez de "vana". Estos objetos no podrían agradarnos porque no los vemos; están sepultados y negados en un devenir perpetuo. ¿Quién miraba las manos del verdugo durante la flagelación, los olivos en el camino de la Cruz? Pero helos aquí representados, arrebatados al movimiento incesante de la pasión, y el dolor de Cristo, aprisionado en estas imágenes de violencia y de belleza, grita de nuevo todos los días en las salas frías de los museos. El estilo de un pintor está en esta conjunción de la naturaleza y de la historia, en esta presencia impuesta a lo que deviene constantemente. El arte realiza, sin esfuerzo aparente, la reconciliación de lo singular con lo universal con que soñaba Hegel. ¿Es, quizás, ésta la razón de que las épocas ansiosas de unidad, como la nuestra, se vuelven hacia las artes primitivas, en las que la estilización es más intensa y la unidad más provocativa? La estilización más fuerte se encuentra siempre al comienzo y al final de las épocas artísticas; explica la fuerza de negación y de transposición que ha levantado a toda la pintura moderna, con un impulso desordenado hacia el ser y la unidad. La queja admirable de Van Gogh es el grito orgulloso y desesperado de todos los artistas. "Puedo prescindir de Dios en la vida y también en la pintura, pero no puedo, yo, doliente, prescindir de algo que es más grande que yo, que es mi vida, la facultad de crear".

Pero la rebelión del artista contra lo real, y entonces se hace sospechosa a la revolución totalitaria, contiene la misma afirmación que la rebelión espontánea del oprimido. El espíritu revolucionario, nacido de la negación total, sintió instintivamente que había también en el arte, además del rechazo, un consentimiento; que la contemplación amenazaba con equilibrar la acción, la belleza y la injusticia, y que, en ciertos casos, la belleza era en sí misma una injusticia sin remedio. Además, ningún arte puede vivir del rechazo total. Así como todo pensamiento, y ante todo el de la no-significación, significa, así también no hay arte del absurdo. El hombre puede autorizarse a denunciar la injusticia total del mundo y reclamar entonces una justicia total que

sólo él creará. Pero no puede afirmar la fealdad total del mundo. Para crear la belleza debe al mismo tiempo rechazar lo real y exaltar algunos de sus aspectos. El arte recusa lo real, pero no se sustrae a él. Nietzsche podía negar trascendencia, moral o divina, diciendo que esta trascendencia llevaba a la calumnia de este mundo y de esta vida. Pero hay, quizá, una trascendencia viva cuya belleza promete que puede hacer amar y preferir a cualquier otro este mundo mortal y limitado. El arte nos lleva así a los orígenes de la rebelión, en la medida en que trata de dar su forma a un valor que huye en el devenir perpetuo, pero que el artista presiente y quiere arrebatar a la historia. Uno se convencerá más todavía de ello si reflexiona en el arte que, precisamente, se propone entrar en el devenir para darle el estilo que le falta: la novela.

NOVELA Y REBELIÓN

Es posible separar la literatura de consentimiento, que coincide, en conjunto, con los siglos antiguos y los siglos clásicos, y la literatura de disidencia, que comienza con los tiempos modernos. Se advertirá entonces la rareza de la novela en la primera. Cuando existe, salvo raras excepciones, no concierne a la historia, sino a la fantasía (*Teágenes y Caricléa o la Astrea*). Son cuentos, no novelas. Con la segunda, por el contrario, se desarrolla verdaderamente el género novelesco que no ha dejado de enriquecerse y extenderse hasta nuestros días, al mismo tiempo que el movimiento crítico y revolucionario. La novela nace al mismo tiempo que el espíritu de rebelión y pone de manifiesto, en el plano estético, la misma ambición.

"Historia fingida, escrita en prosa", dice Littré, de la novela. ¿No es más que eso? Un crítico católico[1] ha escrito no obstante: "El arte, cualquiera que sea su finalidad hace siempre a Dios una competencia culpable". Es más justo, en efecto, hablar de una competencia con Dios a propósito de la novela que de una competencia en el estado civil. Thibaudet expresaba una idea semejante cuando decía a propósito de Balzac: "La *Comédie Humaine* es la *Imitación de Dios Padre*".

1 Stanislas Fumet.

El esfuerzo de la gran literatura parece consistir en crear universos cerrados o tipos perfectos. El Occidente, en sus grandes creaciones, no se limita a recordar su vida cotidiana. Se propone sin descanso grandes imágenes que apasionan y se lanza en su persecución.

Después de todo, escribir o leer una novela son actos insólitos. Edificar una historia mediante un arreglo nuevo de hechos verdaderos no tiene nada de inevitable ni de necesario. Inclusive si la explicación vulgar —para placer del creador y del lector— fuese cierta, habría que preguntarse entonces en virtud de qué necesidad la mayoría de los hombres encuentra precisamente placer e interés en historias fingidas. La crítica revolucionaria condena a la novela pura como la evasión de una imaginación ociosa. El lenguaje común, a su vez, llama "novela" al relato mentiroso del periodista torpe. Hace algunos lustros el uso quería también, contra la verosimilitud, que las muchachas fuesen "novelescas". Con eso se quería decir que esas criaturas ideales no tenían en cuenta las realidades de la existencia. De una manera general, se ha considerado siempre que lo novelesco se separaba de la vida y la embellecía al mismo tiempo que la traicionaba. La manera más sencilla y común de encarar la expresión novelesca consiste, por lo tanto, en ver en ella un ejercicio de evasión. El sentido común coincide con la crítica revolucionaria.

¿Pero de qué se evade uno mediante la novela? ¿De una realidad que se juzga demasiado aplastante? Las personas felices leen también novelas y consta que el sufrimiento extremado priva del gusto por la lectura. Por otro lado, el universo novelesco tiene ciertamente menos peso y presencia que este otro universo en el que seres de carne y hueso nos asedian sin tregua. ¿En virtud de qué misterio, sin embargo, Adolfo nos parece un personaje mucho más familiar que Benjamín Constant, y el conde Mosca mucho más que nuestros moralistas profesionales? Balzac terminó un día una larga conversación sobre la política y la suerte del mundo diciendo: "Y ahora volvamos a las cosas serias", refiriéndose a sus novelas. La seriedad indiscutible del mundo novelesco, nuestra obstinación en tomar en serio, en efecto, los mitos innumerables que nos presenta desde hace dos siglos el genio novelesco, y la afición a la evasión no bastan para explicarlo. Ciertamente, la actividad novelesca supone una

especie de rechazo de lo real. Pero este rechazo no es una simple huida. Debe verse en él el movimiento de retirada del alma bella que, según Hegel, se crea a sí misma, en su decepción, un mundo ficticio en el que la moral reina sola. La novela edificante, sin embargo, queda bastante lejos de la gran literatura; y la mejor de las novelas, *Pablo y Virginia*, obra propiamente aflictiva, no ofrece consuelo alguno.

La contradicción es ésta: el hombre rechaza al mundo tal como es, sin aceptar abandonarlo. En realidad, los hombres se aferran al mundo y en su inmensa mayoría no desean dejarlo. Lejos de querer siempre olvidarlo, sufren, por el contrario, porque no lo poseen bastante, extraños ciudadanos del mundo, desterrados en su propia patria. Salvo en los instantes fulgurantes de la plenitud, toda realidad está por ellos inconclusa. Sus actos se les escapan a otros actos, vuelven a juzgarlos con rostros inesperados, huyen como el agua de Tántalo hacia una desembocadura todavía ignorada. Conocer la desembocadura, dominar el curso de la corriente, captar por fin la vida como destino, constituyen su verdadera nostalgia en lo más denso de su patria. Pero esta visión que, por lo menos en el conocimiento, los reconciliaría por fin consigo mismos no puede aparecer, si aparece, sino en ese momento fugitivo que es la muerte: todo acaba en ella. Para ser una vez en el mundo es necesario no volver a ser nunca.

Aquí nace esa desdichada envidia que tantos hombres sienten por la vida de los otros. Viendo esas existencias desde afuera se les presta una coherencia y una unidad que no pueden tener, en verdad, pero que parecen evidentes al observador. Éste no ve sino la línea de remate de esas vidas, sin darse cuenta del detalle que las roe. Entonces hacemos arte acerca de esas existencias. Las novelamos de una manera elemental. En este sentido, cada uno trata de hacer de su vida una obra de arte. Deseamos que el amor dure, y sabemos que no dura; aunque, por milagro, durase toda una vida, seguiría siendo incompleto. Quizás, en esta insaciable necesidad de durar, comprenderíamos mejor el sufrimiento terrestre si lo supiéramos eterno. Parece que a las grandes almas les espanta a veces el dolor menos que el hecho de que no dure. En defecto de una dicha incansable, un largo sufrimiento constituiría, por lo menos, un destino. Pero no

es así, y nuestras peores torturas cesarán un día. Una mañana, después de tantas desesperaciones, un irreprimible deseo de vivir nos anunciará que todo ha terminado y que el sufrimiento no tiene ya más sentido que la dicha.

El deseo de poseer no es sino otra forma del deseo de durar; es él el que hace el delirio impotente del amor. Ningún ser, ni siquiera el más amado y que nos lo retribuye mejor, está nunca en nuestro poder. En la tierra cruel donde los amantes mueren a veces separados y nacen siempre divididos, la posesión total de un ser, la comunión absoluta durante todo el tiempo de la vida, es una exigencia imposible. El deseo de posesión es hasta tal punto insaciable que puede sobrevivir al amor mismo. Amar es entonces esterilizar a lo amado. El vergonzoso sufrimiento del amante, en adelante solitario, no consiste tanto en no ser amado ya como en saber que el otro puede y debe seguir amando. En el límite, todo hombre devorado por el deseo ardiente de durar y de poseer anhela para los seres que ha amado la esterilidad o la muerte. Ésta es la verdadera rebelión. Quienes no han exigido, un día por lo menos, la virginidad absoluta de los seres y del mundo; quienes no han temblado de nostalgia e impotencia ante su imposibilidad; quienes, entonces, remitidos sin cesar a su nostalgia de absoluto, no se hayan destruido tratando de amar a media altura, ésos no pueden comprender la realidad de la rebelión y su furor de destrucción. Pero los seres se escapan siempre y nosotros también les escapamos; carecen de contornos firmes. Desde este punto de vista, la vida no tiene estilo. No es sino un movimiento que corre tras su forma sin encontrarla nunca. El hombre así desgarrado busca en vano esa forma que le daría los límites entre los cuales sería rey. ¡Que una sola cosa viva tenga su forma en este mundo y éste se reconciliará!

No hay, finalmente, un ser que, a contar de un nivel elemental de conciencia, no se agote buscando las fórmulas o las actitudes que darían a su existencia la unidad que le falta. Aparentar o hacer, el petimetre o el revolucionario exigen la unidad para ser, y para ser en este mundo. Como en esas relaciones patéticas y miserables que se sobreviven a veces largo tiempo porque una de las partes espera encontrar la palabra, el gesto o la situación que haga de su aventura una historia terminada y formulada en el tono justo,

cada uno se crea o se propone la palabra final. No basta con vivir; es necesario un destino, y sin esperar a la muerte. Por lo tanto, es justo decir que el hombre tiene idea de un mundo mejor que éste. Pero mejor no quiere decir entonces diferente; mejor quiere decir unificado. Esta fiebre que levanta al corazón por encima de un mundo disperso, del que, no obstante, no puede desprenderse, es la fiebre de la unidad. No va a parar a una evasión mediocre, sino a la reclamación más obstinada. Religión o crimen, todo esfuerzo humano obedece, finalmente, a ese deseo irrazonable y pretende dar a la vida la forma que no tiene. El mismo movimiento que puede llevar a la adoración del cielo o a la destrucción del hombre lleva también a la creación novelesca, que recibe entonces su seriedad.

¿Qué es, en efecto, la novela sino ese universo en el que la acción encuentra su forma, se pronuncian las palabras finales, los seres se entregan a los seres y toda vida toma el rostro del destino? [1] El mundo novelesco no es sino la corrección de este mundo, de acuerdo con el deseo profundo del hombre. Pues se trata, desde luego, del mismo mundo. El sufrimiento, la mentira y el amor son los mismos. Los protagonistas hablan nuestro idioma y poseen nuestras debilidades y nuestras fuerzas. Pero ellos, por lo menos, corren hasta el final de su destino, y nunca hay protagonistas tan trastornadores como los que van hasta el extremo de su pasión, Kirilov y Stavroguin, Mme. Graslin, Julien Sorel o el príncipe Clèves. Aquí es donde perdemos su medida, pues terminan entonces lo que nosotros no acabamos nunca.

Mme. de La Fayette sacó *La Princesse de Clèves* de la experiencia más estremecida. Ella es, sin duda, la señora de Clèves y, sin embargo, no lo es. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia consiste en que la señora de La Fayette no ingresó en el convento y nadie de quienes la rodeaban murió de desesperación. No cabía duda de que ella conoció por lo menos los instantes desgarradores de ese amor sin igual. Pero no tuvo punto final, lo sobrevivió, lo prolongó al dejar de vivirlo y, finalmente, nadie, ni ella misma, habría conocido su trazado si ella no le hubiese dado la curva desnuda

1 Aunque la novela no diga sino la nostalgia, la desesperación, la inconclusión, crea, no obstante, la forma y la salvación. Nombrar la desesperación es superarla. La literatura desesperada es una contradicción en los términos.

de un lenguaje perfecto. Tampoco hay historia más novelesca y más bella que la de Sofía Tonska y Casimiro en las *Pléiades* de Gobineau. Sofía, mujer sensible y bella, que hace que se comprenda la confesión de Stendhal, "sólo las mujeres de gran carácter pueden hacerme dichoso", obliga a Casimiro a que le confiese su amor. Acostumbrada a que la amen, se impacienta ante quien la ve todos los días y, no obstante, nunca abandona una calma irritante. Casimiro confiesa su amor, en efecto, pero con el tono de una exposición jurídica. La ha estudiado, la conoce como se conoce a sí mismo y está seguro de que ese amor, sin el cual no puede vivir, no tiene porvenir. Ha decidido, por lo tanto, decirle a la vez su amor y la vanidad de ella, donarle su fortuna —ella es rica y ese gesto carece de consecuencias— a cambio de que ella le pase una pensión muy modesta que le permita instalarse en el suburbio de una ciudad elegida al azar (será Vilna) y esperar allí la muerte en la pobreza. Casimiro reconoce, por lo demás, que la idea de recibir de Sofía lo que necesitará para vivir representa una concesión a la debilidad humana, la única que se permitirá, aparte de enviarle, de cuando en cuando, una página en blanco bajo un sobre en el que escribirá el nombre de Sofía. Después de mostrarse indignada, luego conmovida y más tarde triste, Sofía acepta y todo sucede como había previsto Casimiro. Éste muere en Vilna a consecuencia de su triste pasión. Lo novelesco tiene casi su lógica. Un bello relato no deja de tener esa continuidad imperturbable que nunca existe en las situaciones vividas, pero que se encuentra en el andar del ensueño que parte de la realidad. Si Gobineau hubiese ido a Vilna se habría aburrido allí y habría vuelto, o se habría encontrado allí a sus anchas. Pero Casimiro no conocía los deseos de cambio y las mañanas de restablecimiento. Va hasta el fin, como Heathcliff, quien deseaba sobrepasar hasta la muerte para llegar al infierno.

He aquí, por lo tanto, un mundo imaginario, pero creado mediante la corrección de éste, un mundo donde el dolor puede si lo quiere durar hasta la muerte, donde las pasiones nunca se distraen, donde los seres se entregan a una idea fija y están siempre mutuamente presentes. En él se da el hombre, finalmente, a sí mismo la forma y el límite calmante que persigue en vano en su condición. La novela fabrica el destino a la medida. Así hace competencia a la creación y

triunfa, provisionalmente, de la muerte. Un análisis detallado de las novelas más célebres mostraría con perspectivas cada vez diferentes, que la esencia de la novela está en esa corrección perpetua, siempre dirigida en el mismo sentido, que efectúa el artista sobre su experiencia. Lejos de ser moral o puramente formal, esta corrección aspira, ante todo, a la unidad y revela con ello una necesidad metafísica. La novela, en este caso, es ante todo un ejercicio de la inteligencia al servicio de una sensibilidad nostálgica o rebelde. Se podría estudiar esta búsqueda de la unidad en la novela analítica francesa y en Melville, Balzac, Dostoievsky o Tolstoi. Pero una breve comparación entre dos tentativas que se sitúan en los extremos opuestos del mundo novelesco, la creación proustiana y la novela norteamericana de los últimos años, bastará para nuestro propósito.

La novela norteamericana [1] pretende encontrar su unidad reduciendo al hombre bien sea a lo elemental o bien a sus reacciones exteriores y su comportamiento. No elige un sentimiento o una pasión de que dará una idea privilegiada, como en nuestras novelas clásicas. Rechaza el análisis, la búsqueda de un resorte psicológico fundamental que explique y resuma la conducta de un personaje. Por eso la unidad de esta novela no es sino una unidad de alumbramiento. Su técnica consiste en describir a los hombres exteriormente, en sus gestos más indiferentes, en reproducir sin comentarios los discursos hasta en sus repeticiones [2], en hacer, finalmente, como si los hombres se definiesen enteramente por sus autonomismos cotidianos. En ese nivel maquinal, en efecto, los hombres se parecen y así se explica ese curioso universo en el que todos los personajes parecen intercambiables, hasta en sus particularidades físicas. A esta técnica sólo se le llama realista por error. Aparte de que el realismo en arte es, como veremos, una noción incomprensible, es muy evidente que este mundo novelesco no aspira a la reproducción pura y simple de la realiad, sino a su estilización más arbitraria. Nace de una mutilación, y de una mutilación voluntaria, operada sobre lo real. La unidad así obtenida

1 Se trata, naturalmente, de la novela "dura", la de las décadas del 30 y el 40, y no de la admirable floración norteamericana del siglo XIX.

2 Hasta en Faulkner, gran escritor de esta generación, el monólogo interior no reproduce sino la corteza del pensamiento.

es una unidad degradada, una nivelación de los seres y del mundo. Parece que para estos novelistas es la vida interna la que priva a las acciones humanas de la unidad y arrebata a los seres entre sí. Esta sospecha es en parte legítima. Pero la rebelión, que está en la fuente de este arte, no puede satisfacerse sino fabricando la unidad a contar de esta realidad interior, y no negándola. Negarla totalmente es referirse a un hombre imaginario. La novela negra es también una novela rosa, de la que tiene la vanidad formal. Edifica, a su manera [1]. La vida de los cuerpos, reducida a sí misma, produce paradójicamente un universo abstracto y gratuito, constantemente negado, a su vez, por la realidad. Esta novela, purgada de vida interior, en la que los hombres parecen observados detrás de una vidriera, termina lógicamente poniendo en escena lo patológico al darse como tema único el hombre supuestamente mediocre. Así se explica el número considerable de "inocentes" utilizados en este universo. El inocente es el tema ideal de semejante empresa, puesto que no se le define, y enteramente, sino por su comportamiento. Es el símbolo de este mundo desesperante, donde autómatas desdichados viven en la coherencia más maquinal, y que los novelistas norteamericanos han elevado frente al mundo moderno como una protesta patética, pero estéril.

En cuanto a Proust, su esfuerzo ha consistido en crear, partiendo de la realidad, obstinadamente contemplada, un mundo cerrado, ireemplazable, que sólo le pertenecía a él mismo y señalaba su victoria sobre la huida de las cosas y la muerte. Pero sus medios son los opuestos. Consisten, ante todo, en una elección concertada, una meticulosa colección de instantes privilegiados que el novelista elegirá en su pasado más secreto. Inmensos espacios muertos son rechazados de la vida porque no han dejado nada en el recuerdo. Si el mundo de la novela norteamericana es el de los hombres sin memoria, el mundo de Proust no es por sí sino una memoria. Se trata solamente de la memoria más difícil y exigente, la que rechaza la dispersión del mundo tal como es y saca de un perfume vuelto a encontrar el secreto de un universo nuevo y antiguo. Proust elige la vida interior y, en la vida interior, lo que es más interior que ella misma,

1 Bernardin de Saint-Pierre y el marqués de Sade, con premisas diferentes, son los creadores de la novela de propaganda.

aquello contra lo que se desmanda en lo real; es decir, lo maquinal, el mundo ciego. Pero de este rechazo de lo real no saca la negación de lo real. No comete el error, simétrico del de la novela norteamericana, de suprimir lo maquinal. Reúne, por el contrario, en una unidad superior, el recuerdo perdido y la sensación presente, el pie que se tuerce y los días felices de antaño.

Es difícil volver a los lugares de la dicha y la juventud. Las jóvenes muchachas en flor ríen y charlan eternamente ante el mar, pero quien las contempla pierde poco a poco el derecho de amarlas, así como aquellas que ha amado pierden el poder de serlo. Esta melancolía es la de Proust. En él fue lo bastante potente para hacer que surgiese un rechazo de todo el ser. Pero la afición a los rostros y la luz le ataba al mismo tiempo a este mundo. No consintió que las vacaciones dichosas se perdiesen para siempre. Él encargó de recrearlas de nuevo y de mostrar, contra la muerte, que el pasado se volvía a encontrar al final del tiempo, en un presente imperecedero más verdadero y más rico todavía que en el origen. El análisis psicológico de *El tiempo perdido* no es, por lo tanto, sino un medio poderoso. La grandeza real de Proust consiste en haber escrito *El tiempo recuperado*, que parece un mundo disperso y le da una significación al nivel mismo del desgarramiento. Su victoria difícil en víspera de la muerte consiste en haber podido extraer de la huida incesante de las formas, sólo mediante el recuerdo y la inteligencia, los símbolos estremecidos de la unidad humana. El desafío más seguro que puede hacer a la creación una obra de esta clase consiste en presentarse como un todo, como un mundo cerrado y unificado. Esto define las obras sin arrepentimientos.

Se ha podido decir que el mundo de Proust era un mundo sin Dios. Si esto es cierto, no lo es porque en ella no se habla nunca de Dios, sino porque este mundo tiene la ambición de ser una perfección cerrada y de dar a la eternidad el rostro del hombre. *El tiempo recuperado*, por lo menos en su ambición, es la eternidad sin Dios. La obra de Proust, a este respecto, parece una de las empresas más desmesuradas y significativas del hombre contra su condición mortal. Ha demostrado que el arte novelesco rehace la creación misma, tal como nos es impuesta y tal como es rechazada. En uno de sus aspectos, por lo menos, este arte consiste en

elegir a la criatura contra su creador. Pero, más profundamente todavía, se alía con la belleza del mundo o de los seres contra las potencias de la muerte y del olvido. Por eso su rebelión es creadora.

REBELIÓN Y ESTILO

Con el tratamiento que el artista impone a la realidad afirma su fuerza de rechazo. Pero lo que conserva de la realidad en el universo que crea revela su consentimiento con una parte, por lo menos, de lo real que extrae de las sombras del devenir para llevarlo a la luz de la creación. En el límite, si el rechazo es total, la realidad es expulsada enteramente y obtenemos obras puramente formales. Si, por el contrario, el artista elige por razones con frecuencia exteriores al arte, la exaltación de la realidad bruta, tenemos el realismo. En el primer caso, el movimiento primitivo de creación, en el que rebelión y consentimiento, afirmación y negación están estrechamente ligados, queda mutilado para provecho único del rechazo. Se trata entonces de la evasión formal de la que nuestra época ha dado tantos ejemplos y cuyo origen nihilista es evidente. En el segundo caso, el artista pretende dar al mundo su unidad quitándole toda perspectiva privilegiada. En este sentido, confiesa su necesidad de unidad, aunque sea degradada. Pero renuncia también a la exigencia primera de la creación artística. Para negar mejor la relativa libertad de la conciencia creadora, afirma la totalidad inmediata del mundo. El acto creador se niega a sí mismo en estas dos clases de obras. En el origen, rechazaba sólo un aspecto de la realidad en el tiempo, donde afirmaba otro. Ya llegue a rechazar toda la realidad o a no afirmar sino ella, reniega de sí cada vez en la negación absoluta o en la afirmación absoluta. En el plano estético este análisis, como se ve, se encuentra con el que hemos esbozado en el plano histórico.

Pero así como no hay nihilismo que no termine suponiendo un valor, ni materialismo que, al pensarse a sí mismo, no termine contradiciéndose, así también el arte formal y el arte realista son nociones absurdas. Ningún arte puede rechazar absolutamente lo real. La Gorgona es, sin duda, una criatura puramente imaginaria; su hocico y las serpientes

que la coronan pertenecen a la naturaleza. El formalismo puede llegar a vaciarse cada vez más de contenido real, pero le espera siempre un límite. Hasta la geometría pura en que termina a veces la pintura abstracta exige también al mundo exterior su color y sus relaciones de perspectiva. El verdadero formalismo es silencio. Del mismo modo, el realismo no puede prescindir de un mínimo de interpretación y arbitrariedad. La mejor fotografía traiciona ya a lo real, nace de una elección y da un límite a lo que no lo tiene. El artista realista y el artista formal buscan la unidad donde no está, en lo real en estado bruto, o en la creación imaginaria que cree expulsar toda realidad. Por el contrario, la unidad en arte surge al término de la transformación que el artista impone a lo real. No puede prescindir ni de la una ni del otro. Esta corrección [1], que el artista realiza mediante su lenguaje y una redistribución de elementos tomados de lo real, se llama estilo y da al universo recreado su unidad y sus límites. Aspira en todo rebelde, y lo consigue en algunos genios, a dar su ley al mundo. "Los poetas —dice Shelley— son los legisladores no reconocidos del mundo".

El arte novelesco, por sus orígenes, no puede menos de ilustrar esta vocación. No puede consentir totalmente lo real ni separarse de ello absolutamente. Lo imaginario puro no existe y, aunque existiera en una novela ideal que estuviera puramente descencarnada, no tendría significación artística, pues la primera exigencia del espíritu en busca de unidad es que esta unidad es una falsa unidad, pues no se apoya en lo real. La novela rosa (o negra), la novela edificante se apartan del arte en la medida, pequeña o grande, en que desobedecen esta ley. La verdadera creación novelesca, por el contrario, utiliza lo real y sólo lo utiliza a él, con su calor y su sangre, sus pasiones o sus gritos. Sólo que le añade algo que lo transfigura.

Del mismo modo, lo que se llama comúnmente novela realista quiere ser la reproducción de lo real en lo que éste tiene de inmediato. Reproducir los elementos de lo real sin elegir nada en él sería, si se pudiera imaginar esta empresa, repetir estérilmente la creación. El realismo no debería ser

1 Delacroix hace notar, y esta observación tiene gran alcance, que hay que corregir "esta inflexible perspectiva que (en la realidad) falsea la vista de los objetos *a fuerza de exactitud*".

sino el medio de expresión del genio religioso, lo que el arte español hace presentir admirablemente, o, en el otro extremo, el arte de los monos, que se contentan con lo que es y lo imitan. En realidad, el arte nunca es realista; siente a veces la tentación de serlo. Para ser verdaderamente realista, una descripción se condena a no terminar nunca. Donde Stendhal describe con una frase la entrada de Lucien Leuwen en un salón, el artista realista debería, en buena lógica, utilizar muchos tomos en la descripción de personajes y decoraciones, sin llegar a agotar el detalle. El realismo es la enumeración interminable. Revela con ello que su ambición verdadera es la conquista, no de la unidad, sino de la totalidad del mundo real. Se comprende, por lo tanto, que sea la estética oficial de una revolución de la totalidad. Pero esta estética ha demostrado ya su imposibilidad. Las novelas realistas eligen a su pesar la condición misma del pensamiento y de la expresión [1]. Escribir es ya elegir. Hay, por lo tanto, una arbitrariedad de lo real como hay una arbitrariedad de lo ideal, y que hace de la novela realista una novela de tesis implícita. Reducir la unidad del mundo novelesco a la totalidad de lo real no se puede hacer sino con la ayuda de un juicio *a priori* que elimine de lo real lo que no conviene a la doctrina. El realismo llamado socialista se dedica entonces, en virtud de la lógica misma de su nihilismo, a acumular ventajas de la novela edificante y de la literatura de propaganda.

Si el acontecimiento domina al creador o si el creador pretende negar el acontecimiento enteramente, la creación se rebaja a las formas degradadas del arte nihilista. Sucede con la creación lo que con la civilización: supone una tensión ininterrumpida entre la forma y la materia, el devenir y el espíritu, la historia y los valores. Si se rompe el equilibrio se produce la dictadura o la anarquía, la propaganda o el delirio formal. En ambos casos la creación, que coincide con una libertad razonada, es imposible. Ya ceda al vértigo de la abstracción y la oscuridad formal, ya apele al látigo del realismo más crudo o más ingenuo, el arte moderno, en su

1 Delacroix lo demuestra también con profundidad: "Para que el realismo no sea una palabra carente de sentido, sería necesario que todos los hombres tuviesen el mismo espíritu, la misma manera de concebir las cosas".

casi totalidad, es un arte de tiranos y esclavos, no de creadores.

La obra en la que el fondo desborda a la forma, aquella en que la forma sumerge al fondo, no hablan sino de una unidad decepcionada y decepcionante. En este dominio, lo mismo que en los otros, toda unidad que no es de estilo es una mutilación. Cualquiera que sea la perspectiva elegida por un artista, sigue habiendo un principio común a todos los creadores: la estilización, que supone, al mismo tiempo, lo real y el espíritu que da su forma a lo real. El esfuerzo creador rehace con ella el mundo, y siempre con una ligera desviación que es la marca del arte y de la protesta. Ya se trate del aumento de microscopio que Proust aporta a la experiencia humana o, por el contrario, de la tenuidad absurda que la novela norteamericana da a sus personajes, la realidad es en cierto modo forzosa. La creación, la fecundidad de la rebelión están en esta desviación que simboliza el estilo y el tono de una obra. El arte es una exigencia de dar forma imposible. Cuando el grito más desgarrador encuentra su lenguaje más firme, la rebelión satisface su verdadera exigencia y extrae de esta fidelidad a sí misma una fuerza de creación. Aunque esto choque con los prejuicios de la época, el estilo más grande en arte es la expresión de la rebelión más alta. Así como el verdadero clasicismo no es sino un romanticismo domado, así también el genio es una rebelión que ha creado su propia medida. Por eso no hay genio, contrariamente a lo que hoy se enseña, en la negación y la pura desesperación.

Esto equivale a decir al mismo tiempo que el gran estilo es una simple virtud formal. Lo es cuando se lo busca por sí mismo a expensas de lo real y entonces no es el gran estilo. No inventa ya, sino que imita —como todo academismo—, en tanto que la verdadera creación es, a su manera, revolucionaria. Si bien hay que llevar muy lejos la estabilización, puesto que resume la intervención del hombre y la voluntad de corrección que el artista aporta a la reproducción de lo real, conviene, no obstante, que permanezca invisible, para que la reivindicación que da origen al arte se manifieste en su tensión más extrema. El gran estilo de la estilización invisible, es decir, encarnada. "En arte —dice Flaubert— no hay que temer ser exagerado". Pero añade que la exageración debe ser "continua y proporcional a sí misma". Cuan-

do la estilización es exagerada y se deja ver, la obra es una nostalgia pura: la unidad que pretende conquistar es ajena a lo concreto. Cuando la realidad es entregada, por el contrario, en estado bruto y la estilización insignificante, lo concreto es ofrecido sin unidad. El gran arte, el estilo, el verdadero rostro de la rebelión, se hallan entre estas dos herejías [1].

CREACIÓN Y REVOLUCIÓN

En arte, la rebelión termina y se perpetúa en la verdadera creación, no en la crítica o el comentario. La revolución, por su parte, no puede afirmarse sino en una civilización, no en el terror o la tiranía. Las dos preguntas que hace en adelante nuestra época a una sociedad que se halla en un callejón sin salida: ¿es posible la creación?, ¿es posible la revolución?, no son más que una, que concierne al renacimiento de una civilización.

La revolución y el arte del siglo XX son tributarios del mismo nihilismo y viven en la misma contradicción. Niegan lo que afirman, no obstante, en su movimiento mismo y ambos buscan una salida imposible por medio del terror. La revolución contemporánea cree inaugurar un nuevo mundo y no es sino el término contradictorio del anterior. Finalmente, la sociedad capitalista y la sociedad revolucionaria no son más que una en la medida en que se someten al mismo medio, la producción industrial, y a la misma promesa. Pero una de ellas hace su promesa en nombre de principios formales que es incapaz de encarnar y que son negados por el medio que emplea. La otra justifica su profecía en nombre de la realidad únicamente y termina mutilando la realidad. La sociedad de la producción es solamente productora, no creadora.

El arte contemporáneo, por ser nihilista, lucha también entre el formalismo y el realismo. El realismo, por otra parte, es tan burgués —pero entonces es negro— como socialista y se hace edificante. El formalismo pertenece a la

1 La corrección difiere con los temas. En una obra fiel a la estética esbozada anteriormente, el estilo variará según los temas, y el lenguaje propio del autor (su tono) seguirá siendo el lazo común que pone de manifiesto las diferencias de estilo.

sociedad del pasado, cuando es abstracción gratuita, tanto como a la sociedad que pretende serlo del porvenir, y entonces define la propaganda. El lenguaje destruido por la negación irracional se pierde en el delirio verbal; sometido a la ideología determinista, se resume en la contraseña. Entre ambos se halla el arte. Si el rebelde debe rechazar a la vez el furor de la nada y el consentimiento en la totalidad, el artista debe evitar al mismo tiempo el frenesí formal y la estética totalitaria de la realidad. El mundo actual es uno, en efecto, pero su unidad es la del nihilismo. La civilización sólo es posible si, renunciando al nihilismo de los principios formales y al nihilismo sin principios, este mundo vuelve a encontrar el camino de una síntesis creadora. De la misma manera, en arte, agoniza el tiempo del comentario perpetuo y del reportaje; se anuncia, por lo tanto, la época de los creadores.

Pero el arte y la sociedad, la creación y la revolución deben, para eso, volver a encontrar la fuente de la rebelión, donde rechazo y consentimiento, lo singular y lo universal, el individuo y la historia se equilibren en la tensión más dura. La rebelión no es en sí misma un elemento de civilización. Pero es previa a toda civilización. Ella sola, en el callejón sin salida en que vivimos, permite esperar el porvenir con que soñaba Nietzsche: "En vez del juez y del opresor, el creador". Fórmula que no puede autorizar la ilusión irrisoria de una ciudad dirigida por artistas. Sólo aclara el drama de nuestra época, en la que el trabajo, sometido enteramente a la producción, ha dejado de ser creador. La sociedad industrial no abrirá los caminos de una civilización sino volviendo a dar al trabajador la dignidad del creador, es decir, aplicando su interés y su reflexión tanto al trabajo mismo como a su producto. La civilización necesaria en adelante no podrá separar, ni en las clases ni en el individuo, al trabajador del creador, como la creación artística no se propone separar la forma y el fondo, el espíritu y la historia. Así reconocerá a todos la dignidad afirmada por la rebelión. Sería injusto, y por otra parte utópico, que Shakespeare dirigiera la sociedad de los zapateros. Pero sería igualmente desastroso que la sociedad de los zapateros pretendiera prescindir de Shakespeare. Shakespeare sin el zapatero sirve de coartada a la tiranía. El zapatero sin Shakespeare es absorbido por la tiranía cuando

no contribuye a extenderla. Toda creación niega, en sí misma, el mundo del amo y del esclavo. La terrible sociedad de tiranos y esclavos en que nos sobrevivimos no encontrará su muerte y su transfiguración sino al nivel de la creación.

Pero que la creación sea necesaria no implica que sea posible. Una época creadora en arte se define por el orden de un estilo aplicado al desorden de una época. Da forma y fórmulas a las pasiones de los contemporáneos. Por lo tanto, a un creador no le basta con repetir a la señora de La Fayette en una época en que nuestros príncipes taciturnos no disponen ya de ocio para el amor. Hoy día, en que las pasiones colectivas siguen el paso de las pasiones individuales, siempre es posible dominar, mediante el arte, el furor del amor. Pero el problema ineludible consiste también en dominar las pasiones colectivas y la lucha histórica. El objeto del arte, a pesar de las lamentaciones de los remedadores, se ha extendido de la psicología a la condición del hombre. Cuando la pasión del tiempo pone en juego al mundo entero, la creación quiere dominar al destino entero. Pero, por lo mismo, mantiene ante la totalidad la afirmación de la unidad. Sencillamente, la creación es puesta entonces en peligro, primeramente por ella misma, y luego por el espíritu de totalidad. Hoy día crear es crear peligrosamente.

Para dominar las pasiones colectivas es necesario, en efecto, vivirlas y sentirlas, por lo menos relativamente. Al mismo tiempo que las experimenta, el artista es devorado por ellas. De ello resulta que nuestra época es la del reportaje más bien que la de la obra de arte. Le falta un justo empleo del tiempo. El ejercicio de estas pasiones, finalmente, trae consigo probabilidades de muerte mayores que en la época del amor o de la ambición, pues la única manera de vivir auténticamente la pasión colectiva consiste en aceptar la muerte para ella y por ella. La mayor probabilidad de autenticidad es actualmente la mayor probabilidad de fracaso para el arte. Si la creación es imposible entre las guerras y las revoluciones, no tendremos creadores, porque guerra y revolución son nuestro destino. El mito de la producción indefinida lleva en sí la guerra como la nube lleva la tempestad. Las guerras devastan entonces el Occidente y matan a Péguy. Apenas surge de las ruinas, la máquina burguesa ve que avanza a su encuentro la máquina revo-

lucionaria. Péguy ni siquiera ha tenido tiempo para renacer; la guerra que amenaza matará a todos los que quizá habrían sido Péguy. Si, no obstante, se mostrase posible un clasicismo creador, hay que reconocer que, aunque lo ilustrase un solo nombre, sería la obra de una generación. Las probabilidades de fracaso, en el siglo de la destrucción, sólo pueden ser compensadas por la probabilidad del número, es decir, la probabilidad de que de diez artistas auténticos uno, por lo menos, sobreviva, tome a su cargo las primeras palabras de sus hermanos y consiga encontrar en su vida a la vez el tiempo de la pasión y el tiempo de la creación. El artista, lo quiera o no, ya no puede ser solitario sino en el triunfo melancólico que debe a todos sus pares. También el arte rebelde termina revelando el "Nosotros existimos" y con él el camino de una humildad feroz.

Entretanto, la revolución conquistadora, en el desvarío de su nihilismo, amenaza a quienes, contra ella, pretenden mantener la unidad en la totalidad. Uno de los sentidos de la historia actual, y más todavía de la de mañana, es la lucha entre los artistas y los nuevos conquistadores, entre los testigos de la revolución creadora y los constructores de la revolución nihilista. Sobre el resultado de la lucha sólo se pueden hacer ilusiones razonables. Por lo menos, ya sabemos que hay que librarla. Los conquistadores modernos pueden matar, pero, según parece, no pueden crear. Los artistas saben crear, pero no pueden matar realmente. Entre los artistas se encuentran asesinos sólo por excepción. A la larga, el arte debería morir, por lo tanto, en nuestras sociedades revolucionarias. Pero entonces habrá dejado de vivir la revolución. Cada vez que mata en un hombre al artista que éste habría podido ser, la revolución se extenúa un poco más. Si, finalmente, los conquistadores sometiesen el mundo a su ley, no demostrarían que la cantidad es reina, sino que este mundo es un infierno. En este infierno mismo, el lugar del arte coincidiría con el de la rebelión vencida, esperanza ciega y vacía en el hueco de los días desesperados. Ernst Dwinger en su *Diario de Siberia*, habla de ese teniente alemán que, prisionero desde hacía años en un campo de concentración en el que reinaban el frío y el hambre, se había construido con teclas de madera un piano silencioso. Allí, en el amontonamiento de la miseria, en medio de una multitud de harapientos, componía una extraña música que

sólo él oía. Así, arrojados en el infierno, misteriosas melodías y las imágenes crueles de la belleza huida nos traerían siempre, en medio del crimen y la locura, el eco de esa insurrección armoniosa que atestigua a lo largo de los siglos la grandeza humana.

Pero el infierno no tiene más que un tiempo y la vida se reanuda un día. La historia tiene, quizás, un final; nuestra tarea, sin embargo, no consiste en terminarla, sino en crearla a imagen de lo que en adelante sabemos que es cierto. El arte, por lo menos, nos enseña que el hombre no se limita solamente a la historia y que encuentra también una razón de existir en el orden de la naturaleza. Para él, el gran Pan no ha muerto. Su rebelión es instintiva, al mismo tiempo que afirma el valor, la dignidad común a todos, reivindica obstinadamente, para saciar con ella su hambre de unidad, una parte intacta de lo real cuyo nombre es la belleza. Se puede rechazar toda la historia y aceptar, no obstante, el mundo de las estrellas y del mar. Los rebeldes que quieren ignorar la naturaleza y la belleza se condenan a desterrar de la historia que desean hacer la dignidad del trabajo y del ser. Todos los grandes reformadores tratan de construir en la historia lo que Shakespeare, Cervantes, Molière y Tolstoi supieron crear: un mundo siempre dispuesto a saciar el ansia de libertad y de dignidad que siente el corazón de cada hombre. Es indudable que la belleza no hace las revoluciones. Pero llega un día en que las revoluciones la necesitan. Su regla, que niega lo real al mismo tiempo que le da su unidad, es también la de la rebelión. ¿Se puede rechazar eternamente la injusticia sin dejar de proclamar la naturaleza del hombre y la belleza del mundo? Nuestra respuesta es afirmativa. Esta moral, al mismo tiempo insumisa y fiel, es, en todo caso, la única que ilumina el camino de una revolución verdaderamente realista. Manteniendo la belleza preparamos ese día de renacimiento en el que la civilización pondrá en el centro de su reflexión, lejos de los principios formales y los valores degradados de la historia, esa virtud viva que fundamenta la común dignidad del mundo y del hombre y que tenemos que definir ahora frente a un mundo que la insulta.

V

EL PENSAMIENTO DE MEDIODÍA

REBELIÓN Y ASESINATO

Lejos de esta fuente de vida, en todo caso, Europa y la revolución se consumen en una convulsión espectacular. En el siglo pasado el hombre suprime las restricciones religiosas. Pero apenas se libra de ellas inventa otras nuevas, e intolerables. La virtud muere, pero renace más feroz todavía. Grita a todo el que llega una caridad estruendosa y ese amor a lo lejano que hace irrisorio al humanismo contemporáneo. En ese punto de fijeza sólo puede producir estragos. Llega un día en que se agría, se hace policial, y en que se alzan innobles hogueras para la salvación del hombre. En la culminación de la tragedia contemporánea entramos en la familiaridad del crimen. Las fuentes de la vida y la creación parecen agotadas. El temor coagula a una Europa llena de fantasmas y máquinas. Entre dos hecatombes, los cadalsos se instalan en el fondo de los subterráneos. Verdugos humanistas celebran en ellos su nuevo culto silenciosamente. ¿Qué grito podría turbarles? Los poetas mismos, ante el asesinato de su hermano, declaran orgullosamente que tienen las manos limpias. Por lo tanto, el mundo entero se desinteresa distraídamente de ese crimen; las víctimas acaban de entrar en lo más extremado de su desgracia: molestan. En los tiempos antiguos, la sangre del crimen provocaba, por lo menos, un horror sagrado; santificaba así el precio de la vida. La verdadera condenación de esta época es que hace pensar, por el contrario, que no es bastante sangrienta. La sangre ya no es visible; no salpica bastante el rostro de nuestros fariseos. He aquí la extremidad del nihilismo: el asesinato ciego y furioso se convierte en un oasis y el criminal imbécil parece refrigerante junto a nuestros muy inteligentes verdugos.

Después de haber creído durante mucho tiempo que podría luchar contra Dios con la humanidad entera, el espíritu europeo advierte, por lo tanto, que si no quiere morir, tiene que luchar también contra los hombres. Los rebeldes que, alzados contra la muerte, querían edificar sobre la especie una inmortalidad arisca, se espantan al verse obligados a matar a su vez. No obstante, si retroceden tienen que aceptar la muerte; si avanzan tienen que matar. La rebelión, desviada de sus orígenes y disfrazada cínicamente, oscila en todos los niveles entre el sacrificio y el asesinato. Su justicia, que ella esperaba fuese distributiva, se ha hecho sumaria. El reino de la gracia ha sido vencido, pero el de la justicia se hunde también. Europa muere a causa de esta decepción. Su rebelión abogaba en favor de la inocencia humana, y he aquí que se yergue contra su propia culpabilidad. Apenas se lanza hacia la totalidad recibe en herencia la soledad más desesperada. Quería entrar en comunidad y ya no tiene más esperanza que la de ir reuniendo uno a uno, a lo largo de los años, a los solitarios que marchan hacia la unidad.

¿Hay que renunciar, por lo tanto, a toda rebelión, bien sea porque se acepte, con sus injusticias, una sociedad que se sobrevive, o bien sea que se decida, cínicamente, servir contra el hombre a la marcha frenética de la historia? Después de todo, si la lógica de nuestra reflexión debiera concluir en un cobarde conformismo, habría que aceptarlo, como ciertas familias aceptan a veces deshonras inevitables. Si debiera justificar también todas las clases de atentados contra el hombre, y hasta su destrucción sistemática, habría que consentir este suicidio. Para terminar, el sentimiento de la justicia encontraría en ello su razón: la desaparición de un mundo de mercaderes y policías.

¿Pero vivimos todavía en un mundo rebelde? ¿La rebelión no se ha convertido, por el contrario, en la coartada de nuevos tiranos? El "existimos" contenido en el movimiento de rebelión, ¿puede, sin escándalo o sin subterfugio, conciliarse con el asesinato? Al asignar a la opresión un límite más acá del cual comienza la dignidad común a todos los hombres, la rebelión definía un primer valor. Ponía en la primera fila de sus referencias una complicidad

transparente de los hombres entre ellos, una contextura común, la solidaridad de la cadena, una comunicación de ser a ser que hace a los hombres semejantes y unidos. Así hacía dar un primer paso al espíritu en lucha con un mundo absurdo. Con este progreso hacía más angustioso todavía el problema que ahora debe resolver frente al asesinato. En efecto, al nivel de lo absurdo, el asesinato suscitaba solamente contradicciones lógicas; al nivel de la rebelión es desgarramiento. Pues se trata de decidir si es posible matar a quienquiera que sea cuya semejanza acabamos de reconocer y cuya identidad acabamos de consagrar. Apenas superada la sociedad, ¿hay que volverla a encontrar definitivamente justificando el acto que excluye de todo? Obligar a la soledad a quien acaba de saber que no está solo, ¿no es el crimen definitivo contra el hombre?

En lógica se debe responder que asesinato y rebelión son contradictorios. En efecto, si es asesinado un solo amo la rebelión, de cierta manera, no está ya autorizada a llamarse la comunidad de los hombres que constituía, no obstante, su justificación. Si este mundo no tiene un sentido superior, si el hombre no tiene sino al hombre como fiador, basta con que un hombre excluya a un solo ser de la sociedad de los vivos para que se excluya a sí mismo. Cuando Caín mata a Abel, huye al desierto. Y si los asesinos forman multitud, la multitud vive en el desierto y en esa otra especie de soledad que se llama promiscuidad.

Al golpear, el rebelde divide al mundo en dos partes. Se había alzado en nombre de la identidad del hombre con el hombre y sacrifica la identidad al consagrar, con sangre, la diferencia. Su único ser, en el corazón de la miseria y la opresión, estaba en esta identidad. Por lo tanto, el mismo movimiento que aspiraba a afirmarlo lo hace dejar de ser. Puede decir que algunos, y hasta casi todos, están con él. Pero si al mundo irreemplazable de la fraternidad le falta un solo ser, queda despoblado. Si nosotros no existimos, yo no existo: así se explican la infinita tristeza de Kaliayev y el silencio de Saint-Just. Los rebeldes, decididos a pasar por la violencia y el asesinato, reemplazan inútilmente, para conservar la esperanza de ser, el "existimos" por el "existiremos". Cuando el asesino y la víctima hayan desaparecido, la comunidad se reconstruirá sin ellos. La excepción habrá vivido y la regla volverá a ser posible.

Al nivel de la historia, como en la vida individual, el asesinato es, por lo tanto, una excepción desesperada o no es nada. La fractura que produce en el orden de las cosas no tiene consecuencias. Es insólita y, por lo tanto, no puede ser útil ni sistemática, como quiere que sea la actitud puramente histórica. Es el límite que no se puede alcanzar sino una vez y después de lo cual hay que morir. El rebelde no tiene sino una manera de reconciliarse con su acto homicida si se ha dejado llevar a él: aceptar su propia muerte y el sacrificio. Mata y muere para que sea evidente que el asesinato es imposible. Muestra entonces que prefiere realmente el "existimos" al "existiremos". La dicha tranquila de Kaliayev en su prisión, la serenidad de Saint-Just al marchar al cadalso se explican a su vez. Más allá de esta extrema frontera comienzan la contradicción y el nihilismo.

EL ASESINATO NIHILISTA

El crimen irracional y el crimen racional, en efecto, traicionan igualmente al valor creado por el movimiento de rebelión. Y, ante todo, el primero. Quien niega todo y se autoriza a matar, Sade, el petimetre homicida, el *Único implacable*, Karamázov, los celadores del bandido encadenado, el superrealista que dispara contra la multitud, reclaman, en suma, la libertad total, el despliegue ilimitado del orgullo humano. El nihilismo confunde en la misma ira al creador y a las criaturas. Al suprimir todo principio de esperanza, rechaza todo límite y, en la ceguera de una indignación que ni siquiera advierte sus razones, termina juzgando que es indiferente matar a quien está ya condenado a la muerte.

Pero sus razones, el reconocimiento mutuo de un destino común y la comunicación de los hombres entre sí, siguen viviendo. La rebelión las proclamaba y se comprometía a servirlas. Al mismo tiempo definía, contra el nihilismo, una regla de conducta que no necesita esperar el final de la historia para aclarar la acción y que, no obstante, no es formal. A diferencia de la moral jacobina tenía en cuenta lo que escapa a la regla y a la ley. Abría los caminos de una moral que, lejos de obedecer a principios abstractos, no los descubre sino al calor de la insurrección,

en el movimiento incesante de la denegación. Nada autoriza a decir que estos principios hayan existido eternamente, de nada sirve declarar que existirán. Pero existen, en el tiempo mismo en que existimos nosotros. Niegan con nosotros, y a todo lo largo de la historia, la servidumbre, la mentira y el terror.

Nada hay de común, en efecto, entre un amo y un esclavo, no se puede hablar y comunicarse con un ser esclavizado. En vez de este diálogo implícito y libre mediante el cual recomendamos nuestra semejanza y consagramos nuestro destino, la servidumbre hace que reine el más terrible de los silencios. Si la injusticia es mala para el rebelde, no lo es porque contradiga una idea eterna de la justicia que no sabemos dónde situar, sino porque perpetúa la muda hostilidad que separa al opresor del oprimido. Mata al poco ser que puede venir al mundo gracias a la complicidad de los hombres entre ellos. De la misma manera, puesto que el hombre que miente se cierra a los otros hombres, la mentira está proscrita y, en un grado más bajo, el asesinato y la violencia, que imponen el silencio definitivo. La complicidad y la comunicación descubiertas por la rebelión no pueden vivirse sino en el diálogo libre. Todo equívoco, toda mala interpretación suscita la muerte; sólo el lenguaje claro, la palabra sencilla pueden salvar de esta muerte [1]. Todas las tragedias culminan con la sordera de los protagonistas. Platón tiene razón contra Moisés y Nietzsche. El diálogo a la altura del hombre cuesta menos caro que el evangelio de las religiones totalitarias, monologado y dictado desde lo alto de una montaña solitaria. En el escenario como en la ciudad, el monólogo precede a la muerte. Todo rebelde, con el mismo movimiento que le alza contra el opresor, aboga en favor de la vida, se compromete a luchar contra la servidumbre, la mentira y el terror y afirma, durante el tiempo de un relámpago, que estos tres azotes hacen que reine el silencio entre los hombres, oscurecen a los unos para los otros, y les impiden que se encuentren en el único valor que puede salvarlos del nihilismo: la larga complicidad de los hombres en lucha con su destino.

El tiempo de un relámpago. Pero eso basta, provisionalmente, para decir que la libertad más extrema, la de matar, no es compatible con las razones de la rebelión. La rebelión no es de modo alguno una reclamación de libertad total. Niega, justamente, el poder ilimitado que autoriza a un superior a violar la frontera prohibida. Lejos de reclamar una independencia general, el rebelde quiere que se reconozca que la libertad tiene sus límites en todas partes donde hay un ser humano, siendo el límite, precisamente, el poder de rebelión de ese ser. Ésta es la razón profunda de la intransigencia rebelde. Cuanto más conciencia tiene la rebelión de que reclama un límite justo, tanto más inflexible se muestra. El rebelde exige, sin duda, cierta libertad para sí mismo, pero en ningún caso, si es consecuente, el derecho a destruir el ser y la libertad del prójimo. No humilla a nadie. Reclama para todos la libertad que reclama para sí mismo; y prohíbe a todos la que rechaza. No es solamente un esclavo contra el amo, sino también un hombre contra el mundo del amo y el esclavo. Hay, por lo tanto, gracias a la rebelión, en la historia algo más que la relación de dominio y servidumbre. El poder ilimitado no es en ella la única ley. Es otro el valor en cuyo nombre el rebelde afirma la imposibilidad de la libertad total al mismo tiempo que reclama para sí mismo la libertad relativa necesaria para reconocer esta imposibilidad. Toda libertad humana, en su raíz más profunda, es, por lo tanto, relativa. La libertad absoluta, que es la de matar, es la única que no reclama al mismo tiempo que a sí misma lo que la limita y oblitera. Se separa entonces de sus raíces, anda a la ventura, sombra abstracta y maléfica, hasta que se imagina encontrar un cuerpo en la ideología.

Por lo tanto, es posible decir que la rebelión, cuando va a parar a la destrucción, es ilógica. Al reclamar la unidad de la condición humana es fuerza de vida, no de muerte. Su lógica profunda no es la de la destrucción, sino la de la creación. Para que su movimiento siga siendo auténtico no debe abandonar a la zaga ninguno de los términos de la contradicción que lo sostiene. Debe ser fiel al *sí* que contiene al mismo tiempo que a ese *no* que las interpretaciones nihilistas aíslan en la rebelión. La lógica del rebelde consiste en querer servir a la justicia para no aumentar la injusticia de la situación, es esforzarse por emplear un lenguaje claro para no espesar la mentira universal, y en apostar, frente

[1] Se advertirá que el lenguaje propio de las doctrinas totalitarias es siempre un lenguaje escolástico o administrativo.

al dolor de los hombres, en favor de la dicha. La pasión nihilista, al aumentar la injusticia y la mentira, destruye en su ira su exigencia anterior y se despoja así de las razones más claras de su rebelión. Mata, enloquecida al sentir que este mundo está entregado a la muerte. La consecuencia de la rebelión, por el contrario, consiste en negar su justificación al asesinato, puesto que, en su principio, es protesta contra la muerte.

Pero si el hombre fuese capaz de introducir por sí solo la unidad en el mundo, si pudiera hacer reinar en él, con sólo decretarlo, la sinceridad, la inocencia y la justicia, sería Dios mismo. Además, si pudiera hacer eso, la rebelión carecería en adelante de razones. Si hay rebelión es porque la mentira, la injusticia y la violencia constituyen en parte la condición del rebelde. Éste no puede, por lo tanto, en modo alguno aspirar a no matar ni mentir sin renunciar a su rebelión y debe aceptar de una vez por todas el asesinato y el mal. Pero tampoco puede aceptar el asesinato y la mentira, puesto que el movimiento inverso que justificaría el asesinato y la violencia destruiría también las razones de su insurrección. El rebelde no puede hallar el descanso, en consecuencia. Conoce el bien y hace el mal a su pesar. El valor que le mantiene en pie nunca le es dado de una vez por todas, sino que debe mantenerlo sin cesar. El ser que obtiene se derrumba si la rebelión no vuelve a sostenerlo. En todo caso, si directa o indirectamente no siempre puede dejar de matar, puede emplear su entusiasmo y su apasionamiento en disminuir la probabilidad del asesinato a su alrededor. Su única virtud consistirá en permanecer hundido en las tinieblas sin ceder a su vértigo oscuro, en arrastrarse obstinadamente hacia el bien a pesar de hallarse encadenado al mal. Por fin, si mata, aceptará la muerte. Fiel a sus orígenes, el rebelde demuestra con su sacrificio que su verdadera libertad no lo es con respecto al asesinato, sino con respecto a su propia muerte. Descubre al mismo tiempo el honor metafísico. Kaliayev se coloca entonces bajo la horca y designa visiblemente a todos sus hermanos el límite exacto en que comienza y termina el honor de los hombres.

EL ASESINATO HISTÓRICO

La rebelión se despliega también en la historia, que exige no solamente opciones ejemplares, sino también actitudes eficaces. El asesinato racional corre el peligro de verse justificado. La contradicción rebelde repercute entonces en antinomias aparentemente insolubles cuyos dos modelos, en política, son por una parte la oposición de la violencia y la no-violencia, y por otra parte la de la justicia y la libertad. Tratemos de definirlas en su paradoja.

El valor positivo contenido en el primer movimiento de rebelión supone la renuncia a la violencia de principio. Implica, en consecuencia, la imposibilidad de estabilizar una revolución. La rebelión arrastra constantemente consigo esta contradicción. En el campo de la historia se endurece todavía más. Si renuncio a hacer respetar la identidad humana, abdico ante el que oprime, renuncio a la rebelión y vuelvo a un consentimiento nihilista. El nihilismo se hace entonces conservador. Si exijo que esta identidad sea reconocida para existir, emprendo una acción que para tener éxito supone un cinismo de la violencia y niega esa identidad y la rebelión misma. Ampliando todavía más la contradicción, si la unidad del mundo no puede venirle de arriba, el hombre debe construirla a su altura en la historia. La historia, sin valor que la transfigure, se rige por la ley de la eficacia. El materialismo histórico, el determinismo, la violencia, la negación de toda libertad que no sea eficaz, el mundo del coraje y del silencio son las consecuencias más legítimas de una pura filosofía de la historia. En el mundo actual sólo una filosofía de la eternidad puede justificar la no-violencia. A la historicidad absoluta le objetará la creación de la historia, y a la situación histórica le preguntará su origen. Para terminar, consagrando entonces la injusticia, volverá a entregar a Dios el cuidado de la justicia. Además, sus respuestas, a su vez, exigirán la fe. Se le objetará el mal, y la paradoja de un Dios todopoderoso y dañino, o benéfico y estéril. Habrá que seguir eligiendo entre la gracia y la historia, entre Dios y la espada.

¿Cuál puede ser entonces la actitud del rebelde? No puede apartarse del mundo y de la historia sin renegar del principio mismo de su rebelión, elegir la vida eterna sin resignarse, en cierto sentido, al mal. Si no es cristiano, por

ejemplo, debe ir hasta el fin. Pero ir hasta el fin significa elegir la historia absolutamente y el asesinato del hombre con ella, si ese asesinato es necesario para la historia: aceptar la justificación del asesinato es también renegar de sus orígenes. Si el rebelde no elige, elige el silencio y la esclavitud de los demás. Si, en un movimiento de desesperación, declara que elige a la vez contra Dios y la historia, es el testigo de la libertad pura, es decir, de nada. En la fase histórica, que es la nuestra, y en la imposibilidad en que se halla de afirmar una razón superior que no encuentre su límite en el mal, su aparente dilema es el silencio o el asesinato. En ambos casos se trata de una renuncia.

Lo mismo sucede con la justicia y la libertad. Estas dos exigencias están ya al principio del movimiento de rebelión y se las vuelve a encontrar en el impulso revolucionario. La historia de las revoluciones muestra, no obstante, que entran casi siempre en conflicto, como si sus exigencias mutuas fuesen inconciliables. La libertad absoluta es el derecho a dominar del más fuerte. Mantiene, por lo tanto, los conflictos que benefician a la injusticia. La justicia absoluta pasa por la supresión de toda contradicción: destruye la libertad [1]. La revolución por la justicia y por la libertad termina poniendo a la una contra la otra. Hay, por lo tanto, en toda revolución, una vez liquidada la casta que dominaba hasta entonces, una etapa en la que ella misma suscita un movimiento de rebelión que indica sus límites y anuncia sus probabilidades de fracaso. La revolución se propone, ante todo, satisfacer al espíritu de rebelión que la ha originado; luego se ve en la obligación de negarlo para afirmarse mejor. Hay, al parecer, una oposición irreductible entre el movimiento de la rebelión y las adquisiciones de la revolución.

Pero estas antinomias no existen sino en lo absoluto. Suponen un mundo y un pensamiento sin mediaciones. No hay, en efecto, conciliación posible entre un dios totalmente separado de la historia y una historia purgada de toda trascendencia. Sus representantes en la tierra son, efectivamente, el yogui y el comisario. Pero la diferencia entre estos dos tipos de hombres no es, como se dice, la diferencia entre la vana pureza y la eficacia. El primero elige solamente la ineficacia de la abstención y el segundo la de la destrucción. Puesto que ambos rechazan el valor mediador que la rebelión revela, por el contrario, no nos ofrecen, por hallarse igualmente alejados de lo real, sino dos clases de impotencia, la del bien y la del mal.

[1] En sus *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier fundamenta una demostración que se puede resumir así: la libertad absoluta es la destrucción de todo valor; el valor absoluto suprime toda libertad. Lo mismo dice Palanta: "Si hay una verdad única y universal, la libertad no tiene razón de ser".

Si, en efecto, ignorar la historia equivale a negar lo real, es también alejarse de lo real considerar la historia como un todo que se basta a sí mismo. La revolución del siglo XX cree que evita el nihilismo y que es fiel a la verdadera rebelión porque reemplaza a Dios con la historia. En realidad, fortifica al primero y traiciona a la segunda. La historia, en su movimiento puro, no proporciona por sí misma valor alguno. En consecuencia, hay que vivir de acuerdo con la eficacia inmediata, y callarse o mentir. La violencia sistemática o el silencio impuesto, el cálculo o la mentira concertada se convierten en reglas inevitables. Un pensamiento puramente histórico es, por lo tanto, nihilista: acepta totalmente el mal de la historia y se opone en esto a la rebelión. Es inútil que afirme en compensación la racionalidad absoluta de la historia, pues esta razón histórica no queda conclusa, no tendrá sentido completo, no será razón absoluta justamente, y valor, sino al final de la historia. Entretanto, hay que obrar, y obrar sin regla moral para que nazca la regla definitiva. El cinismo como actitud política no es lógico sino en función de un pensamiento absolutista; es decir, el nihilismo absoluto por una parte y el racionalismo absoluto por la otra [1]. En cuanto a las consecuencias, no hay diferencia entre las dos actitudes. En el momento en que se las acepta la tierra queda desierta.

En realidad, lo absoluto puramente histórico no es ni siquiera concebible. El pensamiento de Jaspers, por ejemplo, en lo que tiene de esencial, subraya la imposibilidad para el hombre de captar la totalidad, porque se halla dentro

[1] Se ve también, y no se puede dejar de insistir en ello, que el racionalismo absoluto no es racionalismo. La diferencia entre ambos es la misma que existe entre cinismo y realismo. El primero empuja al segundo fuera de los límites que le dan un sentido y una legitimidad. Más brutal, es finalmente menos eficaz. Es la violencia frente a la fuerza.

de esa totalidad. La historia, como un todo, no podría existir sino para los ojos de un observador exterior a ella misma y al mundo. En fin de cuentas, no hay historia sino para Dios. Por lo tanto, es imposible obrar de acuerdo con planes que abarquen la totalidad de la historia universal. Toda empresa histórica no puede ser, en consecuencia, sino una aventura más o menos razonable o fundada. Es, ante todo, un riesgo. Como riesgo, no podría justificar ninguna desmesura, ninguna posición implacable y absoluta.

Si la rebelión pudiese fundar una filosofía, sería, por el contrario, una filosofía de los límites, de la ignorancia calculada y del riesgo. Quien no puede saber todo no puede matar todo. El rebelde, lejos de hacer de la historia un absoluto, la recusa y la pone en duda, en nombre de la idea que tiene de su propia naturaleza. Rechaza su situación, y su situación es en gran parte histórica. La injusticia, la fugacidad, la muerte se manifiestan en la historia. Al rechazarlas, se rechaza a la historia misma. Es cierto que el rebelde no niega la historia que le rodea y trata de afirmarse en ella. Pero se encuentra ante ella como el artista ante lo real, la rechaza sin eludirla. Ni siquiera durante un segundo hace de ella un absoluto. Si puede participar, por la fuerza de las casos, en el crimen de la historia, no puede justificarlo, por lo tanto. No sólo no puede ser admitido el crimen racional al nivel de la rebelión, sino que además significa la muerte de la rebelión. Para hacer más clara esta evidencia, el crimen racional se ejerce, en primer lugar, sobre los rebeldes cuya insurrección pone en duda una historia en adelante divinizada.

El embaucamiento propio del espíritu que se dice revolucionario repite y agrava al presente el embaucamiento burgués. Hace pasar bajo la promesa de una justicia absoluta la injusticia perpetua, el compromiso sin límites y la indignidad. La rebelión no aspira sino a lo relativo y no puede prometer sino una dignidad cierta aparejada con una justicia relativa. Defiende un límite en el que se establece la comunidad de los hombres. Su universo es el de lo relativo. En vez de decir con Hegel y Marx que todo es necesario, repite solamente que todo es posible y que, en cierta frontera, lo posible merece también el sacrificio. Entre Dios y la historia, el yogui y el comisario, abre un camino difícil en el que se puede vivir y superar las contradicciones.

Consideremos así las dos antinomias dadas como ejemplo.

Una acción revolucionaria que quisiera ser coherente con sus orígenes debería resumirse en un consentimiento activo de lo relativo. Sería fiel a la condición humana. Intransigente en sus medios, aceptaría la aproximación en cuanto a sus fines y, para que la aproximación se definiese cada vez mejor, dejaría libre curso a la palabra. Mantendría así ese ser común que justifica su insurrección. En particular, conservaría al derecho la posibilidad permanente de expresarse. Ésta define una conducta con respecto a la justicia y la libertad. En sociedad no hay justicia sin derecho natural o civil que la fundamente. No hay derecho sin expresión de ese derecho. El hecho de que el derecho se exprese sin esperar significa la probabilidad de que, tarde o temprano, la justicia que él fundamenta venga al mundo. Para conquistar al ser hay que partir del poco ser que descubrimos en nosotros, y no negarlo de antemano. Hacer que calle el derecho hasta que se establezca la justicia es hacerlo callar para siempre, pues si la justicia reina para siempre ya no habrá lugar para que se hable. Por lo tanto, se confía nuevamente la justicia a los únicos que tienen la palabra, a los poderosos. Desde hace siglos la justicia y el ser distribuidos por los poderosos se viene llamando arbitrariedad. Matar la libertad para hacer que reine la justicia equivale a rehabilitar la noción de la gracia sin la intercesión divina y a restaurar el cuerpo místico bajo las especies más bajas mediante una reacción vertiginosa. Hasta cuando no se realiza la justicia, la libertad mantiene el poder de protesta y salva la comunicación. La justicia en un mundo silencioso, la justicia esclavizada y muda, destruye la complicidad y finalmente ya no puede ser la justicia. La revolución del siglo XX ha separado arbitrariamente, con fines desmesurados de conquista, dos nociones inseparables. La libertad absoluta escarnece la justicia. La justicia absoluta niega la libertad. Para ser fecundas, las dos nociones deben encontrar su límite la una en la otra. Ningún hombre considera que su situación es libre si no es al mismo tiempo justa, ni justa si no es libre. La libertad, precisamente, no puede imaginarse sin la facultad de decir claramente qué es lo justo y lo injusto, de reclamar el ser entero en nombre de una parcela de ser que se niega a morir. Hay, finalmente, una justicia, aunque muy diferente, en la restauración de la libertad, único valor

imperecedero de la historia. Los hombres nunca han muerto bien sino por la libertad: entonces no creían morir completamente.

El mismo razonamiento se aplica a la violencia. La no-violencia absoluta fundamenta negativamente la servidumbre y sus violencias; la violencia sistemática destruye positivamente la comunidad viviente . el ser que recibimos de ella. Para ser fecundas, estas dos nociones deben encontrar sus límites. En la historia considerada como un absoluto se halla justificada la violencia; como un riesgo relativo, es una ruptura de comunicación. Por lo tanto, debe conservar para el rebelde su carácter provisional de fractura, estar ligada siempre, si no puede ser evitada, a una responsabilidad general, a un riesgo inmediato. La violencia de sistema se coloca en el orden; en un sentido, es cómoda. El Führerprinzip o la Razón histórica, cualquiera que sea el orden que la fundamenta, reina en un universo de cosas, no de hombres. Así como el rebelde considera al asesinato como el límite que, si llega a él, debe consagrar al morir, así también la violencia no puede ser sino límite extremo que se opone a toda violencia, por ejemplo, en el caso de la insurrección. Si el exceso de la injusticia hace que sea imposible evitar esta última, el rebelde rechaza de antemano la violencia al servicio de una doctrina o de una razón de Estado. Toda crisis histórica, por ejemplo, termina con instituciones. Si no podemos influir en la crisis misma, que es el riesgo puro, podemos hacerlo en las instituciones, pues podemos definirlas, elegir aquellas por las que luchamos e inclinar así nuestras luchas en su dirección. La acción rebelde auténtica no consentirá en armarse sino en favor de instituciones, pues podemos definirlas, elegir aquellas que la codifican. Una revolución no merece la pena de que se muera por ella salvo si asegura sin demora la supresión de la pena de muerte; de que sufra por ella prisión salvo si se niega de antemano a aplicar castigos sin término previsible. Si la violencia insurreccional se despliega en la dirección de esas instituciones, anunciándolas con toda la frecuencia posible, ésa será la única manera para ella de ser verdaderamente provisional. Cuando el fin es absoluto, es decir, hablando históricamente, cuando se cree seguro, se puede llegar a sacrificar a los demás. Cuando no lo es, uno no puede sacrificar sino a sí mismo, en la apuesta de

una lucha por la dignidad común. ¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero qué justifica al fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

¿Qué significa semejante actitud en política? Y, ante todo, ¿es eficaz? Hay que responder sin vacilar que es la única eficaz actualmente. Hay dos clases de eficacia: la del tifón y la de la savia. El absolutismo histórico no es eficaz, es eficiente; ha tomado y conservado el poder. Una vez que dispone del poder, destruye la única realidad creadora. La acción intransigente y limitada, nacida de la rebelión, mantiene esta realidad y trata solamente de extenderla cada vez más. No se ha dicho que esta acción no pueda vencer. Se dice que corre el riesgo de no vencer y morir. Pero la revolución correrá ese riesgo o bien confesará que no es sino una empresa de nuevos amos, que merecen el mismo desprecio. Una revolución a la que se separa del honor traiciona a sus orígenes, que pertenecen al reino del honor. En todo caso, su elección se limita a la eficacia material y la nada, o al riesgo y la creación. Los antiguos revolucionarios iban a lo más urgente y su optimismo era completo. Pero hoy día el espíritu revolucionario ha acrecentado su conciencia y clarividencia; hay detrás de él ciento cincuenta años de experiencia sobre los cuales se puede reflexionar. Además, la revolución ha perdido sus prestigios de fiesta. Es un cálculo prodigioso que abarca al universo. Sabe, aunque no lo confiesa siempre, que será mundial o no será. Sus probabilidades se equilibran con los riesgos de una guerra universal que, hasta en el caso de una victoria, no le ofrecerá sino el imperio de las ruinas. Por lo tanto, puede permanecer fiel a su nihilismo y encarnar en los osarios la razón última de la historia. Entonces habría que renunciar a todo, salvo a la música silenciosa que transfigurará también los infiernos terrenales. Pero en Europa, el espíritu revolucionario puede también, por primera y última vez, reflexionar sobre sus principios, preguntarse cuál es la desviación que la lleva al terror y la guerra, y volver a encontrar, con las razones de su rebelión, su fidelidad.

El extravío revolucionario se explica, ante todo, por la ignorancia o el desconocimiento sistemático de ese límite que parece inseparable de la naturaleza humana y que la rebelión descubre, precisamente. Los pensamientos nihilistas, por no tener en cuenta esta frontera, terminan lanzándose a un movimiento uniformemente acelerado. Nada los detiene ya en sus consecuencias y justifican, por lo tanto, la destrucción total o la conquista indefinida. Ahora sabemos, al término de esta larga investigación sobre la revolución y el nihilismo, que la revolución sin más límites que la eficacia histórica significa la servidumbre sin límites. Para evitar este destino, el espíritu revolucionario, si quiere permanecer vivo, debe fortalecerse, en consecuencia, en las fuentes de la rebelión e inspirarse en el único pensamiento fiel a esos orígenes, el pensamiento de los límites. Si el límite descubierto por la rebelión lo transfigura todo; si todo pensamiento, toda acción que sobrepasa cierto punto se niegan a sí mismos, hay, en efecto, una medida de las cosas y del hombre. En historia, como en psicología, la rebelión es un péndulo desordenado que recorre las amplitudes más disparatadas porque busca su ritmo profundo. Pero ese desorden no es completo. Se realiza alrededor de un eje. Al mismo tiempo que sugiere una naturaleza común de los hombres, la rebelión pone de manifiesto la medida y el límite que están al principio de esta naturaleza.

Actualmente toda reflexión, nihilista o positivista, a veces sin saberlo, origina esa medida de las cosas que la ciencia misma confirma. Los quanta, la relatividad hasta el presente, las relaciones de incertidumbre, definen un mundo que no tiene realidad definible sino en la escala de las grandezas medianas que son las nuestras[1]. Las ideologías que conducen a nuestro mundo nacieron en la época de las magnitudes científicas absolutas. Nuestros conocimientos reales no autorizan, por el contrario, sino un pensamiento de magnitudes relativas. "La inteligencia —dice Lazare Bickel— es nuestra facultad de no llevar hasta el límite lo que pensamos, con el

1 Véase a este respecto el excelente y curioso artículo de Lazare Bickel titulado *La Physique confirme la philosophie*. "Empédocle", núm. 7.

fin de que podamos seguir creyendo en la realidad". Sólo el pensamiento aproximado engendra lo real[1].

No hay nada, ni siquiera las fuerzas materiales, que en su marcha ciega no ponga de manifiesto su propia medida. Por eso es inútil querer invertir la técnica. La era de la rueca para hilar ha pasado y el sueño de una civilización artesana es sano. La máquina no es mala sino en su modo de empleo actual. Hay que aceptar sus beneficios aunque se rechacen sus estragos. El camión conducido a lo largo de los días y las noches por su conductor no humilla a éste, que lo conoce enteramente y lo utiliza con amor y eficacia. La verdadera e inhumana desmesura está en la división del trabajo. Pero a fuerza de desmesura llega un día en que una máquina de cien operaciones, conducida por un solo hombre, crea un solo objeto. Este hombre, en una escala diferente, habrá vuelto a encontrar en parte la fuerza de creación que poseía el artesanado. El productor anónimo se aproxima entonces al creador. No es seguro, naturalmente, que la desmesura industrial siga en seguida ese camino. Pero ya demuestra, con su funcionamiento, la necesidad de una mesura, y suscita la reflexión capaz de organizar esa mesura. En todo caso, o bien servirá este valor de límite o bien la desmesura contemporánea no encontrará su regla y su paz sino en la destrucción universal.

Esta ley de mesura se extiende también a todas las antinomias del pensamiento rebelde. Ni lo real es enteramente racional ni lo racional completamente real. Lo hemos visto a propósito del superrealismo; el deseo de unidad no exige solamente que todo sea racional. Quiere también que lo irracional no sea sacrificado. No se puede decir que nada tiene sentido, pues con ello se afirma un valor consagrado por un juicio; ni que todo tiene un sentido, pues la palabra *todo* carece de significación para nosotros. Lo irracional limita lo racional, que le da, a su vez, su medida. En fin, tiene sentido aquello que debemos conquistar sobre el no-sentido. De la misma manera, no puede decirse que el ser

1 La ciencia actual traiciona sus orígenes y niega sus propias adquisiciones dejándose poner al servicio del terrorismo de Estado y del espíritu de dominio. Su castigo y su degradación consisten en que no produce entonces, en un mundo abstracto, sino medios de destrucción o de esclavizamiento. Pero cuando se alcance el límite, la ciencia servirá, quizás, a la rebelión individual. Esta terrible necesidad señalará la etapa decisiva.

sea únicamente al nivel de la esencia. ¿Dónde se puede captar la esencia sino al nivel de la existencia y del devenir? Pero no se puede decir que el ser no es sino existencia. Lo que deviene siempre no podrá ser, pues es necesario un comienzo. El ser no puede experimentarse sino en el devenir; el devenir no es nada sin el ser. El mundo no se halla en su estabilidad pura, pero no es solamente movimiento. Es movimiento y fijeza. La dialéctica, por ejemplo, no huye indefinidamente hacia un valor ignorado. Gira alrededor del límite, primer valor. Heráclito, inventor del devenir, ponía, sin embargo, un límite a ese flujo perpetuo. Ese límite estaba simbolizado por Némesis, diosa de la mesura, fatal para los desmesurados. Una reflexión que quisiera tener en cuenta las contradicciones contemporáneas de la rebelión debería pedir su inspiración a esa diosa.

Las antinomias morales comienzan, ellas también, a iluminarse a la luz de este valor mediador. La virtud no puede separarse de lo real sin convertirse en principio de mal. Tampoco puede identificarse absolutamente con lo real sin negarse a sí misma. El valor más moral puesto de manifiesto por la rebelión, finalmente, no está por encima de la vida y la historia que lo que la vida y la historia están por encima de él. En verdad, sólo adquiere realidad en la historia cuando un hombre da su vida por él, o se la consagra. La civilización jabocina y burguesa supone que los valores están por encima de la historia, y su virtud formal fundamenta entonces un embaucamiento repugnante. La revolució.. del siglo XX decreta que los valores están mezclados con el movimiento de la historia y su razón histórica justifica un nuevo embaucamiento. La mesura, frente a este desorden, nos enseña que toda moral necesita una parte de realismo: la virtud enteramente pura es mortífera; y que todo realismo necesita una parte de moral: el cinismo es mortífero. Por eso la charlatanería humanitaria no tiene más fundamento que la provocación cínica. En fin, el hombre no es enteramente culpable, pues no comenzó la historia; ni enteramente inocente, pues la continúa. Quienes traspasan este límite y afirman su inocencia total terminan en la desesperación de la culpabilidad definitiva. La rebelión, por el contrario, nos pone en el camino de una culpabilidad calculada. Su única esperanza, pero invencible, encarna, al final, en asesinos inocentes.

En este límite, el "existimos" define paradójicamente un nuevo individualismo. "Existimos" ante la historia, y la historia debe contar con este "existimos", que debe, a su vez, mantenerse en la historia. Yo necesito a los demás, que me necesitan a mí y a cada uno. Toda acción colectiva y toda sociedad suponen una disciplina y el individuo, sin esta ley, no es sino un extraño doblado bajo el peso de una colectividad enemiga. Pero sociedad y disciplina pierden su dirección si niegan el "existimos". Yo solo, en un sentido, soporto la dignidad común que no puedo dejar que se rebaje en mí ni en los otros. Este individualismo no es goce; es lucha siempre, y goce sin igual algunas veces, en la culminación de la compasión orgullosa.

EL PENSAMIENTO DE MEDIODÍA

En cuanto a saber si semejante actitud halla su expresión política en el mundo contemporáneo, es fácil evocar, y esto no es sino un ejemplo, lo que se llama tradicionalmente sindicalismo revolucionario. ¿Este sindicalismo no es también ineficaz? La respuesta es sencilla: él es el que en un siglo ha mejorado prodigiosamente la situación obrera, desde la jornada de dieciséis horas hasta la semana de cuarenta horas. El imperio ideológico ha hecho retroceder al socialismo y ha destruido la mayoría de las conquistas del sindicalismo. Es que el sindicalismo partía de la base concreta, la profesión, que es en el orden económico lo que es la municipalidad en el orden político, la célula viviente sobre la que se edifica el organismo, en tanto que la revolución cesárea parte de la doctrina y hace entrar en ella por la fuerza lo real. El sindicalismo, como la municipalidad, es la negación, en provecho de lo real, del centralismo burocrático y abstracto[1]. La revolución del siglo XX, por el contrario, pretende apoyarse en la economía, pero es ante todo una política y una ideología. No puede, por función, evitar el terror y la violencia hecha a lo real. A pesar de sus pretensiones, parte de lo absoluto para modelar la realidad. La rebelión, a la inversa, se apoya en lo real para

[1] Tolain, futuro comunero, dice: "Los seres humanos no se emancipan sino en el seno de los grupos naturales".

encaminarse, en un combate perpetuo, hacia la verdad. La primera trata de realizarse de arriba abajo, la segunda de abajo arriba. Lejos de ser un romanticismo, la rebelión, por el contrario, se pone en favor del verdadero realismo. Si bien quiere una revolución, la quiere en favor de la vida, no contra ella. Por eso se apoya, ante todo, en las realidades más concretas: la profesión, la aldea, donde se traslucen el ser y el corazón viviente de las cosas y los hombres. Para ella, la política debe someterse a estas verdades. Para terminar, cuando hace que avance la historia y alivia el dolor de los hombres, lo hace sin terror, si no sin violencia, y en las condiciones políticas más diferentes [1].

Pero este ejemplo tiene más alcance del que parece. El día, precisamente, en que la revolución cesárea triunfó del espíritu sindicalista y libertario del pensamiento revolucionario perdió, en sí mismo, un contrapeso del que no puede prescindir sin decaer. Este contrapeso, este espíritu que mide la vida, es el mismo que anima la larga tradición del que se puede llamar pensamiento solar y en el que, desde los griegos, la naturaleza se ha equilibrado siempre con el devenir. La historia de la Primera Internacional, en la que el socialismo alemán lucha sin descanso contra el pensamiento libertario de los franceses, los españoles y los italianos, es la historia de las luchas contra la ideología alemana y el espíritu mediterráneo [2]. La comuna contra el Estado, la sociedad concreta contra la sociedad absolutista, la libertad reflexiva contra la tiranía racional, el individualismo altruista, en fin, contra la colonización de las masas, son, por lo tanto, las antinomias que ponen de manifiesto, una vez más, la larga confrontación entre la mesura y la desmesura que anima a la historia de Occidente desde el mundo antiguo. El conflicto profundo de este siglo no se establece, quizás, entre las

1 Las actuales sociedades escandinavas, para no dar más que un ejemplo, muestran lo que hay de artificial y de mortífero en las oposiciones puramente políticas. El sindicalismo más fecundo se concilia en ellas con la monarquía constitucional y realiza la aproximación a una sociedad justa. El primer cuidado del Estado histórico y racional ha sido, por el contrario, aplastar para siempre la célula profesional y la autonomía comunal.

2 Véase la carta de Marx a Engels (20 de julio de 1870) deseando la victoria de Prusia sobre Francia: "La preponderancia del proletariado alemán sobre el proletariado francés sería al mismo tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon".

ideologías alemanas de la historia y la política cristiana, que en cierta manera son cómplices, tanto como entre los sueños alemanes y la tradición mediterránea, las violencias de la eterna adolescencia y la fuerza viril, la nostalgia exagerada por el conocimiento y los libros y el coraje endurecido y aclarado en el curso de la vida; en fin, entre la historia y la naturaleza. Pero la ideología alemana es en esto una heredera. En ella terminan veinte siglos de una vana lucha contra la naturaleza en nombre de un dios histórico primeramente y de la historia divinizada luego. El cristianismo no ha podido conquistar, sin duda, su catolicidad sino asimilando todo lo que podía del pensamiento griego. Pero cuando la Iglesia disipó su herencia mediterránea hizo hincapié en la historia en perjuicio de la naturaleza, hizo triunfar lo gótico sobre lo romántico y, destruyendo un límite en sí misma, reclamó cada vez más el poder temporal y el dinamismo histórico. La naturaleza que deja de ser objeto de contemplación y admiración no puede ser ya luego sino la materia de una acción que aspira a transformarla. Estas tendencias, y no las nociones de mediación que habrían dado al cristianismo su verdadera fuerza, triunfan en los tiempos modernos, y contra el cristianismo mismo, en virtud de una justa reversión de las cosas. Si en efecto, Dios es expulsado de este universo histórico, nace la ideología alemana, en la que la acción no es ya perfeccionamiento sino pura conquista, es decir, tiranía.

Pero el absolutismo histórico, a pesar de sus triunfos, nunca ha dejado de tropezar con una exigencia invencible de la naturaleza humana cuyo secreto guarda el Mediterráneo, donde la inteligencia es hermana de la dura luz. Los pensamientos rebeldes, los de la Comuna o del sindicalismo revolucionario, no han dejado de negar esta exigencia tanto frente al nihilismo burgués como al socialismo cesáreo. El pensamiento autoritario, al favor de tres guerras y gracias a la destrucción física de un grupo selecto de rebeldes, ha sumergido esta tradición literaria. Pero esta pobre victoria es provisional y el combate continúa. Europa no ha existido nunca sino en esta lucha entre el mediodía y la medianoche. No se ha degradado sino al abandonar esta lucha, al eclipsar el día con la noche. La destrucción de este equilibrio produce actualmente sus frutos más bellos. Privados de nuestras mediaciones, desterrados de la belleza natural, nos hallamos

de nuevo en el mundo del Antiguo Testamento, arrinconados entre unos Faraones crueles y un cielo implacable.

En la miseria común renace la vieja exigencia; la naturaleza vuelve a alzarse ante la historia. Claro está que no se trata de despreciar nada, ni de ensalzar a una civilización contra otra, sino decir simplemente que hay un pensamiento del cual el mundo actual no podrá prescindir ya mucho tiempo. Hay, ciertamente, en el pueblo ruso algo capaz de dar a Europa una fuerza de sacrificio, y en América un poder de construcción necesario. Pero la juventud del mundo sigue encontrándose alrededor de las mismas costas. Precipitados en la innoble Europa donde muere, privada de belleza y amistad, la más orgullosa de las razas, nosotros, los mediterráneos, seguimos viviendo de la misma luz. En plena noche europea, el pensamiento solar, la civilización de doble rostro, espera su aurora. Pero ilumina ya los caminos del verdadero dominio.

El verdadero dominio consiste en tratar como se merecen a los prejuicios de la época, y ante todo al más profundo y desdichado de ellos, que quiere que el hombre liberado de la desmesura sea reducido a una sabiduría pobre. Es cierto que la desmesura puede ser una santidad cuando se paga con la locura de Nietzsche. Pero esta borrachera del alma que se exhibe en el escenario de nuestra cultura, ¿es siempre el vértigo de la desmesura, la locura de lo imposible cuya quemadura no abandona ya nunca a quien se ha entregado a ella una vez por lo menos? ¿Prometeo tuvo alguna vez este rostro de ilota o de fiscal? No, nuestra civilización sobrevive exánime en la complacencia de almas cobardes o vengativas, el deseo de vanagloria de viejos adolescentes. También Lucifer ha muerto con Dios y de sus cenizas ha surgido un demonio mezquino que ni siquiera ve dónde se mete. En 1950, la desmesura es una comodidad siempre, y una carrera a veces. La mesura, por lo contrario, es una pura tensión. Sonríe, sin duda, y nuestros convulsionarios, dedicados a laboriosos apocalipsis, la desprecian. Pero esta sonrisa resplandece en la cima de un esfuerzo interminable: es una fuerza complementaria. Estos pequeños europeos que nos muestran un rostro avaro, si no tienen fuerza para sonreír, ¿por qué pretenden dar sus convulsiones desesperadas como ejemplos de superioridad?

La verdadera locura de desmesura muere o crea su propia

mesura. No hace morir a los demás para crearse una coartada. En el desgarramiento más extremo vuelve a encontrar su límite, en el cual, como Kaliayev, se sacrifica si es necesario. La mesura no es lo contrario de la rebelión. La rebelión es la mesura y ella la ordena, la defiende y la recrea a través de la historia y sus desórdenes. El origen mismo de este valor nos garantiza que sólo puede ser desgarrado. La mesura, nacida de la rebelión, no puede vivirse sino mediante la rebelión. Es un conflicto constante, perpetuamente suscitado y dominado por la inteligencia. No triunfa ni de lo imposible ni del abismo. Se equilibra con ellos. Hagamos lo que hiciéremos, la desmesura conservará siempre su lugar en el corazón del hombre, en el lugar de la soledad. Todos llevamos en nosotros mismos nuestras prisiones, nuestros crímenes y nuestros estragos. Pero nuestra tarea no consiste en desencadenarlos a través del mundo; consiste en combatirlos en nosotros mismos y en los demás. La rebelión, la secular voluntad de no someterse de que hablaba Barrès tan recientemente, está al principio de este combate. Madre de las formas, fuente de verdadera vida, sigue manteniéndose en pie en el movimiento informe y furioso de la historia.

MÁS ALLÁ DEL NIHILISMO

Hay, por lo tanto, para el hombre una acción y un pensamiento posibles al nivel medio que le corresponde. Toda empresa más ambiciosa resulta contradictoria. Lo absoluto no se alcanza, ni sobre todo se crea, a través de la historia. La política no es la religión, o entonces es inquisición. ¿Cómo definiría la sociedad en absoluto? Cada uno busca, quizá, para todos, ese absoluto. Pero la sociedad y la política sólo se encargan de arreglar los asuntos de todos para que cada uno disponga de tiempo y libertad para realizar esa búsqueda común. La historia no puede ser erigida, por lo tanto, en objeto de culto. No es sino una ocasión, que se trata de hacer fecunda mediante una rebelión vigilante.

"La obsesión de la cosecha y la indiferencia por la historia —escribe admirablemente René Char— son los dos extremos de mi arco". Si el tiempo de la historia no está hecho con el tiempo de la cosecha, la historia no es, en efecto, sino una

sombra fugaz y cruel en la que ya no interviene el hombre. Quien se entrega a esta historia no se entrega a nada y, a su vez, no es nada. Pero quien se entrega al tiempo de su vida, a la casa que defiende, a la dignidad de los vivos, se entrega a la tierra, y recibe de ella la cosecha que siembra y alimenta de nuevo. Finalmente, hacen que avance la historia quienes saben rebelarse también contra ella en el momento deseado. Esto supone una tensión interminable y la serenidad crispada de que habla el mismo poeta. Pero la verdadera vida está presente en el centro de este desgarramiento. Es este desgarramiento mismo, el espíritu que se cierne sobre volcanes de luz, la locura de la equidad, la intransigencia extenuante de la mesura. Lo que resuena para nosotros en los confines de esta larga aventura rebelde no son fórmulas de optimismo, que no tenemos sino que fabricar en lo más extremado de nuestra desdicha, sino palabras de coraje y de inteligencia que, cerca del mar, son también virtud.

Ninguna sabiduría puede pretender dar más actualmente. La rebelión choca incansablemente contra el mal, a partir del cual sólo le queda tomar un nuevo impulso. El hombre puede dominar en sí mismo todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede serlo. Después de lo cual los niños seguirán muriendo injustamente, hasta en la sociedad perfecta. En su mayor esfuerzo, el hombre no puede sino proponerse la disminución aritmética del dolor del mundo. Pero la injusticia y el sufrimiento subsistirán y, por mucho que se los limite, no dejarán de escandalizar. El "¿para qué?" de Dimitri Karamázov seguirá resonando; el arte y la rebelión no morirán sino con el último hombre.

Hay un mal, sin duda, que los hombres acumulan en su deseo frenético de unidad. Pero otro mal está en el origen de este movimiento desordenado. Ante este mal, ante la muerte, el hombre pide justicia desde lo más profundo de sí mismo. El cristianismo histórico sólo ha respondido a esta protesta contra el mal con el anuncio del reino, y luego de la vida eterna, que exige la fe. Pero el sufrimiento gasta la esperanza y la fe y se queda solitario y sin explicación. Las multitudes de trabajadores, cansados de sufrir y morir, son multitudes sin dios. Nuestro puesto está, entonces, a su lado, lejos de los doctores antiguos y nuevos. El cristianismo histórico deja para más allá de la historia la curación del

mal y del crimen que, no obstante, se sufren en la historia. El materialismo contemporáneo cree también que responde a todas las preguntas. Pero, como servidor de la historia, aumenta el dominio del asesinato histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, como no sea en el porvenir que exige asimismo fe. En ambos casos hay que esperar y durante este tiempo el inocente no cesa de morir. Desde hace veinte siglos no ha disminuido en el mundo la suma total del mal. Ninguna parusía, ni divina ni revolucionaria, se ha cumplido. Todo sufrimiento implica una injusticia, hasta el más meritorio en opinión de los hombres. Sigue gritando el largo silencio de Prometeo ante las fuerzas que le abruman. Pero Prometeo ha visto entre tanto a los hombres volverse también contra él y escarnecerle. Cogido entre el mal humano y el destino, el terror y la arbitrariedad, sólo le queda su fuerza de rebelión para salvar de la muerte a lo que puede serlo todavía, sin ceder al orgullo del blasfemo.

Se comprende, por lo tanto, que la rebelión no puede prescindir de un amor extraño. Quienes no hallan descanso ni en Dios ni en la historia se condenan a vivir para quienes, como ellos, no pueden vivir; para los humillados. El movimiento más puro de la rebelión se corona entonces con el grito desgarrador de Karamázov: ¡Si no se salvan todos, para qué la salvación de uno solo! Así, los condenados católicos de los calabozos de España rechazan actualmente la comunión porque los sacerdotes del régimen la han hecho obligatoria en ciertas prisiones. También éstos, únicos testigos de la inocencia crucificada, rechazan la salvación si hay que pagarla con la injusticia y la opresión. Ésta es la loca generosidad de la rebelión, que da sin demora su fuerza de amor y rechaza sin dilación la injusticia. Su honor consiste en no calcular nada y distribuir todo en la vida presente a sus hermanos vivientes. Así se muestra pródiga con los hombres futuros. La verdadera generosidad con el porvenir consiste en dar todo al presente.

La rebelión demuestra con ello que es el movimiento mismo de la vida y que no se puede negarla sin renunciar a vivir. Cada vez que resuena su grito más puro hace que se levante un ser. Es, por lo tanto, amor y fecundidad, o no es nada. La revolución sin honor, la revolución del cálculo que, prefiriendo un hombre abstracto al hombre de carne,

niega al ser todas las veces que es necesario, pone justamente al resentimiento en el lugar del amor. Tan pronto como la rebelión, olvidando sus orígenes generosos, se deja contaminar por el resentimiento, niega la vida, corre a la destrucción y hace que se levante la cohorte burlona de esos pequeños rebeldes, simiente de esclavos, que terminan ofreciéndose actualmente, en todos los mercados de Europa, a cualquier servidumbre. No es ya rebelión ni revolución, sino rencor y tiranía. Entonces, cuando la revolución, en nombre del poder y de la historia, se convierte en ese mecanismo mortífero y desmesurado, se hace sagrada una nueva rebelión en nombre de la mesura y de la vida. Estamos en ese extremo. Al término de estas tinieblas es inevitable, sin embargo, una luz que adivinamos ya y que sólo tenemos que luchar para que sea. Más allá del nihilismo todos nosotros, entre las ruinas, preparamos un renacimiento. Pero muy pocos lo saben.

En efecto, la rebelión, sin pretender resolverlo todo, puede ya, por lo menos, hacer frente. Desde este instante fluye el mediodía sobre el movimiento mismo de la historia. Alrededor de esta brasa devoradora se agitan durante un momento combates de sombras y luego desaparecen, y los ciegos, tocándose los párpados, exclaman que ésta es la historia. Los hombres de Europa, abandonados a las sombras, se han separado del punto fijo y brillante. Olvidan el presente por el porvenir, la presa de los seres por el humo del poder, la miseria de los arrabales por una ciudad radiante, la justicia cotidiana por una vana tierra prometida. Desesperan de la libertad de las personas y sueñan con una extraña libertad de la especie; rechazan la muerte solitaria y llaman inmortalidad a una prodigiosa agonía colectiva. No creen ya en lo que es, en el mundo y el hombre viviente; el secreto de Europa es que no ama ya la vida. Sus ciegos han creído puerilmente que amar un solo día de la vida equivalía a justificar los siglos de opresión. Por eso han querido borrar la alegría del cuadro del mundo y aplazarla para más tarde. La impaciencia ante los límites, la negación de su ser doble, la desesperación de ser hombre los han lanzado al fin a una desmesura inhumana. Habiendo negado la justa magnitud de la vida han tenido que apostar en favor de su propia excelencia. En defecto de algo mejor, se han divinizado a sí mismos y su desdicha ha comenzado: esos dioses tienen los ojos reventados. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder limitado de dar la muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios.

En el mediodía del pensamiento, el rebelde rechaza, por lo tanto, la divinidad para compartir las luchas y el destino comunes. Elegimos Itaca, la tierra fiel, el pensamiento audaz y frugal, la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. En la luz, el mundo sigue siendo nuestro primero y nuestro último amor. Nuestros hermanos respiran bajo el mismo cielo que nosotros; la justicia vive. Entonces nace la extraña alegría que ayuda a vivir y a morir y que en adelante nos negaremos a dejar para más tarde. En la tierra dolorosa es la cizaña incansable, el alimento amargo, el viento duro que llega de los mares, la antigua y la nueva aurora. Con ella, a lo largo de los combates, reconstruiremos el alma de esta época y una Europa que no excluirá nada: ni el fantasma de Nietzsche que, durante doce años después de su hundimiento, iba a visitar el Occidente como la imagen fulminante de su conciencia más alta y de su nihilismo; ni a ese profeta de la justicia sin ternura que descansa, por error, en el sector de los incrédulos del cementerio de Highgate; ni a la momia deificada del hombre de acción en su ataúd de vidrio; ni nada de lo que la inteligencia y la energía de Europa han proporcionado sin tregua al orgullo de una época miserable. Todos pueden revivir, en efecto, junto a los sacrificados de 1905, pero con la condición de que comprendan que se corrigen mutuamente y que les contiene a todos un límite en el sol. Cada uno dice al otro que no es Dios, y aquí termina el romanticismo. En esta hora en que cada uno de nosotros debe tender el arco para volver a hacer sus pruebas y conquistar, en y contra la historia, lo que ya posee, la magra cosecha de sus campos, el breve amor de esta tierra; en la hora en que nace por fin un hombre hay que dejar la época y sus furores adolescentes. El arco se quiebra, la madera cruje. En el máximo de la tensión más alta va a surgir el impulso de una flecha recta, del trazo más duro y más libre.

ÍNDICE